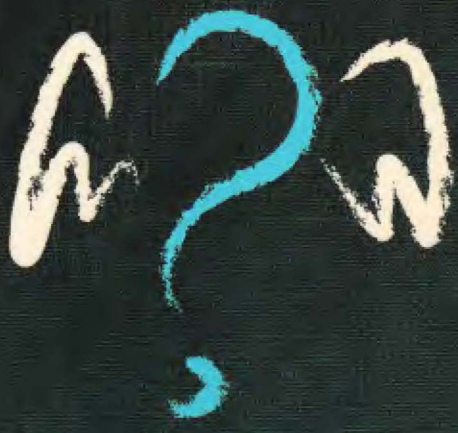
Gustavo Bueno

la FE del ATEO

Las verdaderas razones del enfrentamiento de la Iglesia con el Gobierno socialista



¿Se puede ser ateo y tener fe?

¿Estamos asistiendo a un crecimiento del ateísmo y a una persecución de los creyentes en la actualidad?

¿Qué objetivos persigue el Gobierno con la nueva asignatura de Educación para la Ciudadanía?

No hay duda de que el interés por la religión crece en nuestros días, lo que no tiene nada de extraño, dada la importancia que ha tenido, y tiene, en el conjunto de la historia humana. Ha dejado de ser una cuestión intimista para convertirse en un asunto de debate social que traspasa las esferas políticas, económicas, sociales y culturales. En este brillante ensayo, el profesor Gustavo Bueno analiza, de una forma amena, la religión como proceso histórico, responde a muchas cuestiones que nos planteamos sobre la fe y aborda temas de gran actualidad social, como es la implantación en los centros educativos de la nueva asignatura que ha provocado un duro enfrentamiento entre la Iglesia y el Gobierno.

Una reflexión sobria y concisa sobre un tema que levanta una gran polémica social y política.

temas de hoy.

719742

9 788484 606734

Gustavo Bueno

El filósofo Gustavo Bueno nace en 1924 y es autor del sistema conocido como materialismo filosófico. En 1960 se establece en Asturias, donde ejerce como catedrático en la Universidad de Oviedo, institución en la que colabora hasta 1998. En la actualidad desarrolla su labor en la fundación que lleva su nombre, cuya sede está en Oviedo. Fundador de la revista *El Basilisco*, es autor de numerosos libros y artículos. Entre sus obras más importantes destacan *Ensayos materialistas*, *El animal divino*, *Primer ensayo sobre las Categorías de las Ciencias Políticas*, *El sentido de la vida*, *El mito de la cultura*, *España frente a Europa*, *Panfleto contra la Democracia realmente existente*, *Telebasura y democracia*, *El mito de la Izquierda* y *La vuelta a la caverna*. *Terrorismo, Guerra y Globalización*, las tres últimas publicadas en Ediciones B. En Temas de Hoy ha publicado con éxito las obras *España no es un mito* y *Zapatero y el pensamiento Alicia*.

Fotografía del autor: Luisma Murias
Diseño de la cubierta: Pedro Viejo. Departamento de Diseño
División editorial del Grupo Planeta
Imagen de la cubierta: Getty Images

Gustavo Bueno

LA FE DEL ATEO

LAS VERDADERAS RAZONES DEL ENFRENTAMIENTO DE LA IGLESIA CON EL GOBIERNO SOCIALISTA

temas de hoy.

El contenido de este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados.

© Gustavo Bueno, 2007
© Ediciones Temas de Hoy, S.A. (T.H.), 2007
Paseo de Recoletos, 4. 28001 Madrid
www.temasdehoy.es
Primera edición: octubre de 2007
ISBN: 978-84-8460-673-4
Depósito legal: M. 39.336-2007
Preimpresión: J. A. Diseño Editorial, S.L.
Impreso en Mateu Cromo AA.GG., S.A.
Printed in Spain–Impreso en España

ÍNDICE

Prólogo. **Las variedades de la fe y las variedades del ateísmo** ... 9

Capítulo 1. **La religión y los valores de *lo sagrado***
Los componentes religiosos de lo sagrado 35

Capítulo 2. **La religión y los valores de *lo profano*.**
Religión y cultura
Los componentes profanos de las religiones 73

Capítulo 3. **Religión y sociedad civil**
Los componentes religiosos de la sociedad civil 93

Capítulo 4. **Religión y sociedad política**
Los componentes religiosos de la sociedad política 117

Capítulo 5. **Religión y educación para la ciudadanía**
Los componentes religiosos de la educación y los componentes pedagógicos de las religiones 133

Capítulo 6. **Religión y economía**
Los componentes económicos de las religiones 193

Capítulo 7. **Religión y moral**
Los componentes éticos y morales de las religiones 211

Capítulo 8. **Religión y ciencia**
Los componentes científicos y tecnológicos de las religiones 227

Capítulo 9. **Religión y arte**
Los componentes artísticos de las religiones
y los componentes religiosos del arte 265

Capítulo 10. **Religión y cine**
Los componentes cinematográficos de las religiones 297

Capítulo 11. **Religión y televisión**
Los componentes televisivos de las religiones 319

Capítulo 12. **Religión y filosofía**
Los componentes filosóficos de las religiones 337

Final. **La fe del ateo** 355

Glosario 365

Bibliografía 381

Prólogo

LAS VARIEDADES DE LA FE Y LAS VARIEDADES DEL ATEÍSMO

1. Ni el término *fe*, ni el término *ateísmo* tienen siempre el mismo significado

Este prólogo, como casi todos los prólogos, se dirige al lector que se dispone a leer el libro, más que al libro (a su estructura comparada con otros libros de su género) que el lector tiene en sus manos. Y lo primero que me permito decirle al lector, si viene al caso, es que deje de ver en la expresión «la fe del ateo» una intención paradójica o un simple juego de palabras del autor, escritas para llamar la atención, porque la paradoja se produciría si los términos «fe» y «ateísmo» se sobrentendieran como términos unívocos, según alguna acepción determinada (por ejemplo, si el término «fe» se sobrentendiese en el sentido de la fe religiosa).

Pero ni fe ni ateísmo son términos unívocos, sino análogos, acaso términos funcionales, es decir, términos que tienen diferentes acepciones o valores que dependen de otros términos, también con diferentes acepciones o valores.

Con esto no queremos ocultar la posibilidad, y la eventualidad, de hecho, de que la confluencia de algunas acepciones del término *fe* con otras acepciones del término *ateísmo* nos ponga delante, no ya de paradojas o de juegos del lenguaje, sino de cuestiones más profundas, que será necesario analizar, en la medida de lo posible.

Lo que sí nos parece imprescindible, en el comienzo de este prólogo, es insistir en la diferencia entre las «constelaciones semánticas» del término *fe* y del término *ateísmo*, sin perjuicio de sus puntos de intersección, pero dejando claro que hay muchas acepciones del término fe que nada tienen que ver con el ateísmo, y muchas acepciones del ateísmo que poco tienen que ver con la fe. Hay muchas acepciones de la fe, muchas acepciones del ateísmo y muchas acepciones de *creyente*.

Y ateo no es lo mismo que religioso, ni siquiera lo mismo que descreído o que increyente. El término ateo se define en función del término Dios; y

el término Dios es equívoco que designa unas veces a los dioses del politeísmo (los que llamamos *dioses ónticos,* de los que hemos hablado en *Cuestiones cuodlibetales*) y otras veces al Dios del monoteísmo (al que hemos llamado *Dios ontológico,* el Dios de la ontología natural). Y lo que hay que empezar a poner en cuestión es si el «Dios ontológico» es siquiera una idea, es decir, si tiene sentido siquiera llamar ateo al que rechaza no ya la existencia del Dios ontológico (el ateo teológico existencial), sino al que rechaza la propia esencia de ese Dios ontológico (el ateo esencial).

Suele darse por supuesto que la religión se define en función de Dios: pero ¿de qué Dios se habla? ¿De un Dios ontológico o de un Dios óntico? También suele darse por supuesto que los creyentes se definen en función de la fe: pero ¿de qué fe se está hablando? ¿De la fe natural, de la fe en una religión politeísta o de la fe religiosa monoteísta?

Por nuestra parte anticiparemos, como tesis propuesta en este libro, que la religión no puede definirse en función del Dios ontológico, cuya mera idea consideramos como la clase vacía (dado el carácter contradictorio de los componentes de su constitutivo formal). Y esto obliga a distinguir de inmediato el ateísmo de la irreligión, es decir, de lo que en términos griegos, y para mantener el correlato con el ateísmo, habría que llamar *asebeia.* Pero la asebeia no implica el ateísmo (ni el óntico ni el ontológico): alguien puede ser impío aunque crea en Dios; y así también puede ser impío y no ser «increyente». Y el ateísmo tampoco implica la *asebeia.*

Desde estas consideraciones puede hablarse del gran confusionismo que cabe constatar en tantos movimientos, asociaciones, declaraciones o manifiestos que en la actualidad siguen produciéndose en torno al ateísmo, y que comienzan, en primer lugar, por no distinguir entre ateísmo y asebeia, en segundo lugar por no distinguir entre ateísmo ontológico y ateísmo óntico, en tercer lugar por no distinguir entre fe o creencia natural y fe o creencia religiosa; y de ahí su utilización del término ateísmo como fórmula capaz de designar a una actitud dotada de una unidad con sustantividad suficiente como para constituir un movimiento, o una asociación, incluso internacional, fundada en objetivos precisos y coherentes.

Pero siendo tan diversas y heterogéneas las clases de ateísmo, de creencia y de asebeia, teniendo en cuenta que existen ateos ontológicos y ateos ónticos, ateos privativos y ateos negativos, ateos esenciales y ateos existenciales, ateos católicos y ateos musulmanes, ateos anarquistas y ateos nazis, ateos comunistas y ateos liberales, etc., tenemos que considerar —y esto sin necesidad de tener que considerar la enorme diversidad que viene confundida bajo la aparente unidad de los términos creyente o increyente— como pro-

ducto de un puro embrollo, y una patológica e indocta confusión de ideas, hablar del ateísmo como si pudiera designar una posición unitaria capaz de servir de fundamento para algún movimiento social o político consistente.

Por ejemplo, la Federación Internacional de Ateísmo (FIdA) —una asociación española inscrita en el Ministerio del Interior el 21 de abril de 2006— comienza su «Manifiesto público» refiriéndose a «las afirmaciones de la religión». ¿De qué religión hablan? ¿De una religión primaria, de una religión secundaria, de una religión terciaria? Y si, como se puede inferir de sus palabras, están refiriéndose a religiones terciarias, ¿de qué tipo de religiones terciarias? Más aún, en ese manifiesto (que se salta todas las categorías vigentes utilizadas por antropólogos o sociólogos de la religión) se confunde religión y fetichismo, religión y superstición; se confía gratuitamente en que «la lucha contra la religión» (que identifican con su «ateísmo militante») abra las puertas a la liberación de la humanidad, porque ven el «ateísmo como catalizador de fuerzas transformadoras» (¿de qué fuerzas?, ¿de qué transformaciones hablan?, ¿transformaciones comunistas, nacional socialistas, liberales, anarquistas...?). De hecho los logotipos y rótulos que esta asociación utiliza denuncian o corroboran el más espantoso confusionismo, de brocha gorda desde el punto de vista del más mínimo rigor filosófico o antropológico. El logotipo de FIdA, un triángulo con un ojo sobre el que inciden tres flechas, sugiere que el ateísmo del que se habla es un ateísmo católico, y más precisamente, un ateísmo trinitario, no un ateísmo musulmán, sino más bien una suerte de arrianismo neoplatónico. Las propias siglas de la asociación ofrecen una palabra —FIdA— que constituye una paranomasia del término *Fides* —Fe—, que es un concepto religioso y no teológico, acaso jugando con la trillada fórmula «la fe del ateo» (que ya utilizó Zubiri: «el ateísmo es la fe del ateo»), que es fórmula ella misma confusionaria precisamente porque no distingue los tipos de fe ni los tipos de ateísmo. Y por último, la convocatoria de un «I Concilio Ateo de Toledo» (que la FIdA anuncia para los días 9-11 de noviembre de 2007) recuerda demasiado a los concilios arrianos y al concilio de Recaredo como para dejar de advertir los vínculos demasiado profundos, conscientes o inconscientes, que estos ateos federados mantienen con la Iglesia cristiana, arriana o católica.

2. La fe como relación entre personas

Comencemos por el término *fe*. Corrientemente, y en su acepción más general, designamos con este término a un acto o disposición personal subjetiva

relacionado de algún modo con la verdad de un contenido, denominado *creencia*, entendida como la materia de la fe.

Según esto, la *fe* está relacionada internamente con una creencia de contenido material objetivado, y de aquí que la fe no sea sólo, en general, un acto o disposición indeterminada del sujeto (como pudiera serlo en algunos casos la fe de un «crédulo» a quien tienen sin cuidado los contenidos de su fe), sino un acto o disposición relacionados con algunos contenidos o creencias determinadas, aunque sus límites no estén siempre bien definidos. Y es muy importante precisar que si una creencia se constituye como contenido o materia de fe, es debido a la confianza depositada en la persona que nos manifiesta esa creencia y nos asegura su verdad (o su gran probabilidad); por ello es un abuso de los términos (algunos dirán, un caso límite) la expresión «fe científica» que formaba antiguamente parte del lenguaje jurídico, para designar la necesidad de reconocer como válido el testimonio de un testigo, no ya por la confianza depositada en él, sino por la evidencia del contenido de su testimonio.

La fe y la creencia son términos tan internamente relacionados entre sí como puedan estarlo los términos sujeto y objeto (el sujeto que ve algo y el objeto visto por él). Lo que explica las «transferencias metonímicas» de sus significados. Se dice a veces: «Les congregaba una misma fe» —y aquí *fe* es creencia—; otra vez: «Sufría por sus creencias», y aquí *creencia* es el contenido de su fe (por ejemplo, cuando alguien, lleno de fe, es decir, convencido de lo que dice, afirma: «calzo el número 40», cuando en realidad su pie era del número 43, una fe, por tanto, que le lleva a sufrir por sus creencias).

Pero en todo caso, y por lo que hemos dicho a propósito de la creencia, la fe resulta ser, a través de la creencia, un acto o disposición interpersonal, es decir, que no queda contenida en el sujeto que la posee, por cuanto la fe nos remite a la creencia y ésta a la otra persona que nos la manifiesta. Éste es el motivo por el cual la fe y las creencias pueden clasificarse en diversos tipos, según el tipo de relación que puede mediar entre la persona que tiene fe y la persona que le manifiesta el contenido o materia de la misma, es decir, la creencia.

3. Fe natural y fe religiosa

Caben muchos criterios para clasificar estas relaciones interpersonales. Por ejemplo, podríamos atender al criterio de la lengua o de la cultura, es decir a la diferencia entre las personas ateniendo a si las relaciones entre esas personas son relaciones de identidad respecto de la misma lengua o cultura, o si

es distinta; o bien según que sean de la misma o parecida edad, o bien de edades muy distintas: un niño puede tener fe en lo que le dice su abuelo, pero acaso no en lo que le dice otro niño, etc.

La clasificación más pertinente, en el contexto en el que nos movemos en este libro, es sin duda la que se funda en la consabida distinción entre las relaciones personales según que las personas implicadas sean todas ellas personas humanas o bien que unas sean humanas y otras (las que manifiestan o «revelan» los contenidos de la creencia) sean divinas o algo similar. En el primer caso hablaremos de fe natural (o humana); en el segundo caso hablaremos de fe sobrenatural (o de fe religiosa). Es evidente, por lo demás, que esta clasificación tradicional presupone no sólo la existencia de personas humanas, sino también la existencia de personas divinas o, por lo menos, de personas que se supone están en contacto muy especial con alguna persona divina. Quien no admite la existencia de personas no humanas (y en especial de las personas divinas) no podrá reconocer tampoco la distinción entre una *fe natural* y una *fe religiosa*. La fe religiosa también habrá de ser reducida, según el que no reconoce personas divinas (es decir, desde la perspectiva *etic*), a la condición de fe natural.

La distinción entre fe natural y fe religiosa habría de reinterpretarse a partir del mismo concepto de fe natural, por ejemplo, distinguiendo la fe natural, reconocida como tal (tanto *etic* como *emic*) y la fe natural reconocida como tal sólo desde el punto de vista *etic,* pero no *emic,* lo que ocurriría cuando el creyente interpreta su fe desde su propia perspectiva —es decir, *emic*— como fe religiosa revelada por Dios. Quien tiene fe, a través de José Smith y los ocho testigos que corroboraron que el ángel profeta Moroni les había entregado en tablillas de oro, que una vez copiadas y traducidas se llevó de nuevo al Cielo, el *Libro de Mormón*, y atribuye ese libro (publicado en inglés en 1830) a una revelación divina, tendrá una fe religiosa, pero sólo desde el punto de vista *emic*; para cualquiera que no se crea esta historia, que habría sucedido en los Estados Unidos de principios del siglo XIX, es decir, para cualquiera que la considera a distancia, es decir, alejado de ella, situado en una plataforma *etic*, es decir, «racionalista», en este caso, la fe de ese mormón será fe natural.

La fe religiosa es, por naturaleza, oscura, porque su materia no es visible. San Pablo definió este tipo de fe: «Argumento [materia] de las cosas que no se ven.» Es la fórmula que hace cuatrocientos años acuñó el padre Astete: «Fe es creer lo que no vimos.» El conjunto de las personas que coinciden en tener una misma materia o *credo* de fe o creencia es un conjunto de *fieles*; aunque pudiera ocurrir que entre las materias de esta fe religiosa hubiese algunas idénticas o similares a las que figuran en una materia de fe

natural. Sin embargo, la formalidad de la fe y de la creencia sería distinta en el caso de la fe religiosa y en el caso de la fe natural. Los teólogos escolásticos decían que el objeto material o propio de la fe religiosa son los *misterios,* mientras que el objeto formal de esta fe religiosa es la autoridad del testimonio divino, directo o a través de sus profetas (lo que plantea la dificultad en torno a la posibilidad de admitir creencias religiosas con contenido profano no misterioso).

La *fe natural* tiene en principio una claridad mayor de la que tiene, reconocidamente, la oscura fe religiosa, aunque tal claridad comparativa de la fe natural no garantiza su verdad. Creer en el relato o testimonio muy claro y circunstanciado del testigo que me informa sobre el robo de mi casa por unos ladrones que conozco, no garantiza la verdad del relato o testimonio.

Pero la fe humana puede también tener una materia oscura, si no en el sentido de lo que es *misterioso*, sí en el sentido de lo que es *enigmático*. Y esto hace que la dicotomía entre las materias de la fe religiosa y las de la fe natural sea casi siempre demasiado simplista.

La fe humana tiene una esfera de aplicación de radio muy grande, tanto en la sociedad política (ejecutiva, judicial, militar, administrativa...) como en la sociedad civil. El concepto de *buena fe*, por ejemplo, es un concepto de derecho civil: un notario *da fe* de la verdad de un testimonio en cuanto tal testimonio (en un testamento, en un contrato), y la *mala fe* (por ejemplo, la de quien suscita la confianza de otro para engañarle o traicionarle) es un delito. Pero en cambio no constituye una figura delictiva la *mala fe* en el sentido que esta expresión asumió en la filosofía de Sartre, porque si lo fuera todos los hombres podrían ser denunciados como delincuentes ante los tribunales de justicia. En efecto, en este *sentido filosófico* se dice que tiene *mala fe* quien se engaña sistemáticamente a sí mismo, fingiendo ser lo que no es o fingiendo no ser lo que es: la fe religiosa, para esta filosofía, sería un caso típico de mala fe, porque el creyente supone la verdad de la persona divina revelante, cuando «sabe» que no existe esa persona divina, o «finge» creer que su alma es inmortal, cuando «sabe» que es mortal, etc.

Puede decirse que la fe natural es ubicua en el ámbito de la vida familiar, social o política. La fe en los familiares (la fidelidad), la confianza en el guardia que me indica la dirección, la fe en el rótulo que anuncia el contenido de la botella que compro en un mercado, el *crédito* que el Banco deposita en mi persona al concederme un préstamo, la confianza en la lealtad que el señor feudal atribuía a su vasallo (*fides-aticum,* «hidalgo»), la *perfidia*, incluso el *perjurio* (a través de la situación de quien rehúsa un crédito, *ab-iuro creditum*), son conceptos que tienen que ver con la fe natural.

Cuestión muy importante, en el terreno antropológico y en el de la filosofía de la religión es la cuestión de la prioridad que puede haber entre la fe religiosa y la fe natural desde el punto de vista genético: es decir, la cuestión sobre si la fe religiosa es la fuente de la fe natural (como pretendían los sociólogos durkheimianos) o bien si la fe natural es, y necesariamente, la única fuente de la fe religiosa, o, por último, si cabe hablar de dos fuentes independientes, sin perjuicio de que los cursos que de ellas surjan puedan confluir de vez en cuando. No podemos entrar aquí en esta cuestión. Pero sí precisaremos, ateniéndonos al campo lingüístico más estricto, que, al menos en lo que respecta al término latino *fe* (*fides*), puede decirse, según los expertos (Ernout-Meillet, por ejemplo), que el término *fe*, como el término *creencia*, en la lengua latina, tuvieron siempre un sentido natural (jurídico, principalmente) y no religioso. La connotación religiosa de los términos *fides* y *credo* —connotación que llegará a ser dominante— habría aparecido con el cristianismo, en el momento de traducir, en los textos evangélicos, el término griego *pistis* por *fides* y el término *pisteuo* por *credo*.

Ahora bien: la fe (y la creencia) a la que nos hemos referido, y sus variedades, convienen todas ellas en un carácter común, el de ser variedades de una fe personal, de una fe de personas respecto de otras personas (humanas o divinas), de una fe o confianza de *alguien en alguien*. Ésta es la fe en sentido *estricto*. Pero es evidente que esta idea de fe sigue siendo muy estrecha (estricta) respecto de los usos del lenguaje, porque de hecho la fe se entiende también en sentido más *amplio*, como fe o confianza en *algo impersonal*, y no en alguien, siempre que ese «algo» en el que confiamos o tenemos fe sea considerado como «algo valioso», es decir, algo que satisface mis intereses, mis deseos, o simplemente que garantiza mi vida o la de mis semejantes. No hablamos de fe o confianza en algo o en alguien dañino, aunque tengamos la seguridad de que existe y actúa: no puedo tener fe en el enemigo. Cuando alguien expresa su fe o su confianza en que la estructura arquitectónica de la casa en la que vive es sólida, y va a durar muchos más años de los que él pueda vivir, no estará confiando en alguien (en el arquitecto) sino en algo, en la solidez de la obra. Y otro tanto ocurre cuando alguien dice tener confianza o fe en las «leyes de la Naturaleza», o por lo menos, en que la Tierra y el sistema solar al que pertenece van a mantenerse durante siglos, acaso eternamente. Ésta es la que viene llamándose, sobre todo a partir del siglo XIX, fe o confianza en la Naturaleza, de la que hablaron naturalistas (científicos, se decía) célebres, tales como Ostwald o Haeckel.

Pero la distinción entre fe personal, o fe en sentido estricto (natural o religiosa) y fe impersonal (o fe en sentido amplio), que es muy clara en abs-

tracto, no siempre es tan clara en concreto, porque muchas veces no es fácil establecer si la razón por la cual confiamos o tenemos fe en alguien o en algo es, *en el fondo*, personal o impersonal. Es muy frecuente interpretar la *fe o confianza en la Naturaleza*, de tantos científicos fundamentalistas, como una confianza que en el fondo tendría el carácter de una fe personal, antropomorfa o teomorfa, acaso residual. Y cabe también preguntarse siempre si la fe o confianza en un Dios absoluto, el Dios de la Teología Natural, el motor de la Naturaleza y conservador de la misma (el Dios de Aristóteles), es antes una fe impersonal que una fe personal, puesto que ese Motor inmóvil «en el que confío» no se ha dirigido a mí y ni siquiera me conoce.

No es el Dios que habla a Moisés, ni el Dios trinitario, cuya segunda persona se hizo hombre (el Dios de la teología dogmática o bíblica); pero tampoco es siquiera el Dios metafísico *preambular* (el Dios definido metafísicamente, pero con «atributos» proporcionados al hombre, como puedan serlo los de «Padre eterno», «Salvador», «Omnisciente»..., es decir, atributos que pretenden ser, como enseñó Santo Tomás, los preámbulos racionales de la fe religiosa). Es el Dios ontológico puro de toda relación dialógica con el hombre, el Dios «autista» de Aristóteles, eternamente ocupado en «pensar sobre su propio pensamiento». El Dios del deísmo.

4. Ateísmo como término funcional negativo o privativo

En cuanto al *ateísmo*, lo primero que habrá que tener en cuenta es la estructura funcional del término, por cuanto él contiene el prefijo *a-* (la llamada «alfa privativa», que todo el mundo utiliza hoy en palabras como *asimétrico, anómalo, ágrafo, afásico, atípico*...). Un prefijo que expresa privación o negación y, por tanto, nos remite a una gran variedad de acepciones o valores dependientes que el término *ateo* puede tener *en función* de los valores o acepciones que atribuyamos a la raíz (*-teo*) que desempeñará el papel de variable independiente.

Aunque en el uso más ordinario del término, y por así decirlo, de brocha gorda, el término ateo o ateísmo parecen conceptos simples y unívocos (como cuando el padre Ceballos decía, en su libro de combate, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas...*, 1774, contra los enciclopedistas franceses: «El ateísmo es el mayor crimen considerado en sí mismo» o bien: «Del ateísmo se sigue la anarquía, y éstos [los filósofos] son la peste del género humano que vienen del pecado original»), sin embargo todo el mundo puede comprender, si se para un minuto a pen-

sarlo, que no es lo mismo negar la existencia de un dios del panteón griego (Zeus, Apolo, Afrodita) que negar la existencia del Dios único de las religiones monoteístas, sabiendo además que el desconocimiento de estas diferencias puede ser muy peligroso para quienes las ignoran. Así, San Justino (un estoico del siglo II convertido al cristianismo) dice en su *Apología* (I, 6): «De ahí que se nos dé también [a los cristianos] nombre de ateos; y, si de esos supuestos dioses [paganos] se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo...» (del texto de San Justino pudo haber sacado Voltaire su famosa ironía sobre Sócrates: «Es un sabio que no tiene religión, es el ateo que dice que no hay más que un solo Dios»). Y Atenágoras, en su *Legación en favor de los cristianos* (§3), decía a su vez: «Tres son las acusaciones que se propagan contra nosotros: el ateísmo, los convites de Tiestes y las uniones edípeas...»

Distinguiremos ante todo, en consecuencia, el *ateísmo politeísta* del *ateísmo monoteísta*, por la misma razón que distinguimos el teísmo politeísta y el teísmo monoteísta. No hará falta hacer constar que, en nuestra época, cuando hablamos de ateísmo a secas nos referimos al ateísmo monoteísta, al ateísmo por referencia al Dios ontológico (ya sea puro, ya sea preambular), y no a los dioses concretos (ónticos) del politeísmo, como pudieron serlo Zeus, Odín o Apolo.

5. Variedades del ateísmo: ateísmo católico y ateísmo musulmán, ateísmo privativo y ateísmo negativo, etc.

La interpretación simplista (unívoca) del ateísmo monoteísta impide (teniendo en cuenta que el ateísmo es una situación a la que los hombres llegan después de haber creído en Dios) percibir diferencias importantes entre, por ejemplo, un ateo procedente una vez del judaísmo, otra vez de catolicismo y una tercera vez del islamismo. No es lo mismo, en efecto, ser ateo judío, que ser ateo católico o ateo musulmán, de la misma manera que los emigrantes de diversos países que, ya en Londres, han olvidado sus idiomas respectivos para hablar inglés, conservan unas veces el acento pakistaní, otras el acento indonesio y unas terceras el acento ceilandés. El ateísmo tiene también, según esto, diferentes «acentos» o coloraciones: la coloración propia del ateísmo judío, el acento propio del ateísmo católico o quizá el color del ateísmo mahometano.

Por supuesto, las distinciones habrá que prolongarlas, según la escala del análisis, de un modo más preciso y detallado, por ejemplo, dentro del ateís-

no monoteísta será preciso distinguir el ateísmo unitarista (el que procede del cristianismo arriano) del ateísmo trinitario, del mismo modo que distinguimos entre un teísmo unitarista (el de Miguel Servet o el de Newton) y un teísmo trinitario (el teísmo católico, en general).

Asimismo cabe clasificar a los ateos no sólo en función de la existencia de Dios (como si el «alfa privativo» fuera dirigido a esa existencia), sino también en función de la esencia o sistema de atributos (en los que consiste el llamado «constitutivo formal» de Dios) en función de los cuales se define el ateísmo. No es lo mismo negarle a Dios la providencia (aun reteniendo su existencia) —en cuyo caso estaremos ante un género de ateísmo llamado por Voltaire «ateísmo cortés» o deísmo— que negarle a Dios la omnisciencia, la omnipotencia o la trascendencia (aunque, es cierto, no hay palabras acuñadas para designar a cada uno de estos ateísmos esenciales-parciales, como pueda serlo el ateísmo de la omnisciencia, el ateísmo de la omnipotencia o el ateísmo de la trascendencia, identificado por algunos como panteísmo). Y todos estos «ateísmos esenciales parciales» se distinguen del ateísmo existencial, que, o bien niega de plano la existencia del Dios monoteísta (y es el ateísmo por antonomasia, el ateísmo monista), o bien dice sólo dudar de esa existencia, «suspendiendo el juicio» sobre la misma, aunque sin negar propiamente su esencia: a este ateísmo lo denominó Thomas Huxley, el *bulldog* de Darwin, *agnosticismo,* pero Engels lo llamó, más acertadamente, *ateísmo vergonzante.*

Cabe establecer también una distinción, sin duda muy importante, según que el «alfa privativa» del término *ateísmo* se interprete como *privación* o bien como *negación.* En la tradición escolástica, en efecto, se distinguía entre la *privación* (a un sujeto gramatical) de un «atributo debido» y la *negación* de otro «atributo no debido». Por ejemplo, la privación de la vista por lesión o por enfermedad que puede afectar a un animal oculado puede llamarse ceguera; pero en cambio, la negación de este «atributo no debido» a un sujeto gramatical, por ejemplo, la negación en el juicio negativo de la vista a una roca o a un astro, no puede llamarse ceguera: un hombre puede ser ciego, pero una roca no puede ser llamada ciega.

Aplicada la distinción al caso del ateísmo: no es lo mismo llamar ateo a un hombre que se mantiene por educación, temperamento o cultura, enteramente al margen de Dios, que llamar ateo a un hombre que se considera «privado» o mutilado por haber perdido la fe religiosa que tuvo antes. En el primer caso hablaremos de *ateísmo negativo,* y en el segundo caso de *ateísmo privativo.* Acaso es ateísmo privativo, y no negativo, el ateísmo de Unamuno, cuando habla del «sentimiento trágico de la vida» o de la «agonía del cristianismo», incluso el de Ortega, cuando decía aquello de «la tremebun-

la herida que deja la fe al marcharse», en el momento de explicar el origen de la filosofía como un proceso para cicatrizar aquella herida.

Quienes hablan de «la muerte de Dios» (Dios ha muerto) o quienes algunas veces sugieren que «Dios es ateo», son probablemente ateos privativos y no ateos negativos. Y el mismo ateo militante, el *sin Dios* —como pudo serlo don Pompeyo Guimarán, el ateo de Vetusta en la novela de Clarín, *La Regenta*—, es acaso antes un *ateo privativo* (que necesita estar constantemente definiéndose en función del Dios que rechaza, de un modo parecido a como algunos izquierdistas políticos necesitan estar siempre definiéndose por su rechazo a «la derecha») que un *ateo negativo*.

Pero hay un ejemplo al que hoy es obligado referirse después de que en agosto de 2007 se hayan publicado las cartas de la beata Teresa de Calcuta, Premio Nobel en 1979, que nos hacen saber que a lo largo de cincuenta años Teresa llevó una «existencia agónica» que la condujo a las proximidades del ateísmo («siento que Dios no me quiere, que Dios no es Dios, y que Él verdaderamente no existe»). Un ateísmo, en todo caso, privativo: «Mi sonrisa es una gran capa que esconde una multitud de penas, porque siempre que sonreía, la gente pensaba que mi fe, mi esperanza y mi amor me desbordan, y que mi intimidad con Dios y la unión con su voluntad llenan mi corazón. Si supieran...»

Es necesario, por último, explicitar otra distinción que tiene que ver precisamente con la oposición que ya hemos apuntado entre la esencia y la existencia de Dios, a saber, la distinción entre el *ateo esencial total*, el que niega la esencia total divina, y el *ateo esencial parcial*, el que niega o bien alguno de los atributos ontológicos puros (la trascendencia respecto del mundo o la inmovilidad derivada de su condición de Acto Puro sin mezcla de potencia) o bien alguno de los atributos preambulares (como puedan serlo la omnisciencia, o la omnipotencia, o la providencia).

6. Ateísmo esencial total

¿Qué es lo que niega entonces el ateísmo esencial total? Niega también, por de pronto, la existencia de Dios, porque al menos en la Teología natural tradicional la esencia de Dios implica su existencia, y ésta es la clave del llamado argumento ontológico de San Anselmo (del que hemos tratado en el Escolio 11 de la segunda edición de *El animal divino*). Pero ¿qué puede significar la negación de la esencia total de Dios, es decir, qué puede significar el ateísmo esencial total?

Sólo vemos una interpretación viable: significa la negación de la misma Idea de Dios.

El ateísmo esencial (que no necesita mayores especificaciones, porque éstas las reservamos para los casos del ateísmo esencial parcial, que sólo son ateísmos esenciales por relación a los teólogos que reconocen a esos atributos negados como integrantes del constitutivo formal de Dios) es la negación de la idea misma de Dios. El ateísmo esencial, en el sentido dicho de ateísmo esencial total, no niega propiamente a Dios, niega la idea misma de Dios, y con ello, por supuesto, niega el mismo argumento ontológico. Descartes o Leibniz, como es bien sabido, ya lo supusieron, al obligarse a anteponer a su argumento la «demostración» de que existía la idea de Dios, es decir, en la teoría de Leibniz, la demostración de que la idea de Dios era posible. Pero el ateísmo esencial impugna las pretendidas demostraciones de Descartes, Leibniz y otros muchos en la actualidad, de esta idea, y concluye que no tenemos idea de Dios clara y distinta, sino tan confusa que habría que considerarla como un mosaico de ideas incompatibles (si, por ejemplo, se considera incompatible la omnipotencia y la omnisciencia de Dios: si Dios es omnisciente, ¿cómo pudo tolerar, si fuera omnipotente, el Holocausto?), así como un mosaico de estas ideas con imágenes antropomórficas o zoomórficas («inteligente», «bondadoso», «arbitrario», «anciano»). La llamada «Idea de Dios», en su sentido ontológico, sería en realidad una pseudoidea, o una «paraidea» (a la manera como el llamado concepto de «decaedro regular» es en realidad un pseudoconcepto o un paraconcepto, es decir, para decirlo gramaticalmente, un término contrasentido).

Desde la perspectiva del ateísmo esencial, en la que por supuesto nosotros nos situamos, las preguntas habituales: «¿Existe Dios o no existe?», o bien: «¿Cómo puede usted demostrar que Dios no existe?», quedan dinamitadas en su mismo planteamiento, y con ello su condición capciosa. En efecto, cuando la pregunta se formula atendiendo a la existencia («¿Existe Dios?») se está muchas veces presuponiendo su esencia —o si se quiere, el sujeto gramatical, y no el predicado— (si la existencia se toma como predicado gramatical en la proposición: «Dios es existente»). Y, esto supuesto, es obvio que no es posible la inexistencia de Dios, sobre todo teniendo en cuenta que su existencia es su misma esencia; y dicho esto sin detenernos en sus consecuencias, principalmente en ésta: que quien niega la esencia de Dios está negando también la existencia, precisamente en virtud del mismo argumento ontológico que los teístas utilizan.

Cuando nos referimos a sujetos gramaticales (distintos de Dios), por ejemplo, a un planeta desconocido o a una bolsa de petróleo que suponemos ente-

rada en un determinado valle, o al monstruo del lago Ness, la pregunta por la existencia presupone obviamente la esencia, es decir, el concepto de planeta, de bolsa de petróleo o de monstruo lacustre. En estos casos, y cuando la prueba de la inexistencia no pueda llevarse a cabo de modo contundente, siempre quedará la duda de su existencia posible, siempre que esa esencia no sea contradictoria, como contradictorio es, por ejemplo, el «concepto de decaedro regular». Yo puedo afirmar con toda seguridad que el «decaedro regular» no ha existido nunca, ni existe, ni puede existir (porque es contradictorio, al no cumplir la fórmula de Euler). Precisamente porque no es una esencia, porque no existe el «concepto de decaedro regular», sino sólo el nombre de un mosaico de conceptos e imágenes geométricas agrupadas en una totalidad imposible.

El ateísmo esencial sostiene que la idea de Dios es una pseudoidea, o una paraidea, una idea compleja inconsistente, del estilo del concepto de decaedro regular. Y por ello se resiste a aceptar las preguntas antedichas. Porque lo que el ateo esencial está negando no es la existencia de Dios, sino la idea de Dios de la Teología natural (que por supuesto no puede confundirse con la esencia o la existencia de una divinidad óntica finita, como pueda serlo Zeus, Odín, Apolo, o acaso el monstruo del lago Ness).

La llamada idea de Dios, propia de la teología natural metafísica y preambular es una idea límite (o una confluencia de ideas límite) que conduce a una paraidea de tipo general, pero que adquiere una interesantísima condición especial de *idea aureolar* cuando se involucra con la teología dogmática de las religiones terciarias, y singularmente con la teología dogmática del cristianismo trinitario. Las ideas aureolares no son propiamente ideas ya constituidas o *per-fectas*, sino ideas *in-fectas* («ideas haciéndose», en devenir), porque requieren suponer dados, como integrantes de su unicidad, ciertos elementos o componentes situados en su futuro, pero de tal forma que estas ideas no podrían constituirse como tales, dado que estos elementos o componentes de referencia, dados en el futuro (relativo a la propia idea), se supone que forman parte esencial del constitutivo de la idea misma que está haciéndose en el presente, a la que acompañan como aureola (a la manera como acompaña la aureola a la cabeza del santo, que dejaría de serlo, en la pintura, en el momento en el cual esa aureola fuese borrada).

En la teología dogmática trinitaria, en efecto, cabe advertir esta concepción aureolar de la idea de Dios en los dos planos, profundamente involucrados, que tal idea implica, y en los cuales esta idea despliega su curso: el «plano de lo eterno» y el «plano de lo temporal» o histórico. Dos cursos que algunas teologías trinitarias heréticas, como la de Sabelio (un discípulo

de Noeto, que actuó en Roma a principios del siglo III), presentaron como aspectos de un mismo curso, instaurando de este modo una concepción ternaria de las edades de la Historia universal cuyos ecos se dejan oír en los siglos posteriores, en la teoría de las tres edades de la historia de Joaquín de Fiore, Lessing, Hegel o Comte, por no hablar de la concepción nazi del Tercer Reich. La visión trinitaria de Dios del catolicismo manifiesta de este modo todo su alcance en la concepción de la política y de la historia, y marca las diferencias con el arrianismo y con el islamismo, que precisamente por su visión unitarista (aristotélica) de la idea de Dios mantienen una desconexión prácticamente absoluta entre Dios y la historia.

En el plano de la eternidad la idea de Dios aureolar es la idea de un Padre eterno, Primera Persona de la Santísima Trinidad que, sin embargo «engendra» eternamente, «no hace» al Hijo, la Segunda Persona, mientras que de ambas procede (al menos en la teología católica) el Espíritu Santo, la Tercera Persona. El Dios trinitario, en su *pericóresis*, es una idea aureolar, y según ella Dios Padre es Dios, sin duda, desde la eternidad, pero en la medida en la cual el Espíritu Santo que va a proceder del Hijo esté ya de algún modo presente en el Padre antes de que el Hijo mismo haya sido engendrado (no hecho).

En su curso temporal (histórico) la idea trinitaria de Dios nos ofrece la Segunda Persona en la figura de Cristo. La idea de Dios del cristianismo, como religión terciaria, se organiza en efecto en torno a la figura de Cristo, como Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Una figura que arrastra la idea ontológica de la teología preambular, que es la que mantiene la unidad y unicidad de la idea religiosa de Dios que *se ha revelado* precisamente como Santísima Trinidad. Un Dios trinitario (ontológico) que envuelve, como un aura, a la persona divina de Cristo que, en cuanto Dios, comienza siendo un Dios óntico (una divinidad óntica, tantas veces comparada con la que es propia de los *theoi andres*, u hombres divinos del helenismo tardío, como pudieron serlo Alejandro de Abonutico, Apolonio de Tiana o Peregrino Proteo). Pero un Dios óntico en la medida en la cual su personalidad divina permanezca envuelta (aureolada) por la Santísima Trinidad de la que forma parte eternamente. Y en cuanto parte de la Santísima Trinidad, como Segunda Persona encarnada en Cristo. Y si Cristo vino a la Tierra con su propio cuerpo en un tiempo histórico ya pasado (pero que está presente «en cuerpo», en el *Corpus Christi,* en la actualidad), deberá volver de nuevo. Porque Cristo, en cuanto Dios, no es sólo una figura divina del pasado, si, al mismo tiempo, no es también el Cristo que va a volver a la Tierra en el futuro, en una segunda venida acompañado de las Personas del Padre y del Espíritu Santo.

Y es esta segunda venida, aunque situada en el futuro, la que debe considerarse dogmáticamente como realmente ya dada con toda seguridad, para que en el presente y en el pasado la Persona de Cristo que vino por primera vez pueda considerarse divina.

La segunda venida del futuro, que anuncia el fin del Mundo, es así la plataforma en la cual será preciso asentarse si se quiere ver el alcance de la primera venida y de su presencia en la actualidad. El futuro ha de suponerse real, en cuanto futuro, para que el presente adquiera su forma religiosa propia.

O, para decirlo *a contrario*: en el momento mismo en que a Cristo se le conciba sin su «aureola trinitaria» —como va ocurriendo cada vez más en la actualidad—, la figura de Cristo perderá su divinidad, su aureola trinitaria constitutiva, y se reducirá a su condición de persona solamente humana, santa sin duda, pero «demasiado humana», pasto del arte de Norman Jewison (*Jesucristo Superstar,* 1973) o de Martin Scorsese (*La última tentación de Cristo,* 1988) y de tantos otros de los que diremos algo en el capítulo décimo de este libro.

7. Agnósticos: ¿ateos vergonzantes o creyentes vergonzantes?

Si combinásemos las variedades de la fe (y de la creencia) con las variedades del ateísmo que hemos expuesto, es decir, si fuéramos estudiando cada una de las composiciones posibles —tales como «la fe religiosa en Zeus», o «la fe natural en la inexistencia de Zeus olímpico»—, podríamos ir desplegando una tarea analítica muy copiosa, y que, en función de la calidad y competencia del analista, podría prometer el mayor interés. Además, sería preciso tener en cuenta que el ateo, siendo figura compleja y no simple, puede presentarse unas veces como ateo deísta católico, o como ateo deísta judío (es decir, como «ateo cortés», educado); unas veces puede presentarse como ateo existencial y calvinista y otras veces como ateo esencial y católico.

Por tanto, el ateo, como «ateo simple», corresponde a una acepción grosera que el término toma entre muchas gentes, que muchas veces son ateos indoctos, y que, al declararse ateos, en realidad lo que están diciendo acaso es que son anticlericales (algunos de estos ateos simples solían viajar en tercera, porque sus equivalentes más educados, que viajaban en primera, no se llamaban a sí mismos ateos, sino «agnósticos», y no tanto porque fueran, como decía Engels, «ateos vergonzantes», sino más bien por ser «creyentes vergonzantes»).

Habría que considerar tanto la fe del ateo deísta como la fe del ateo panteísta, tanto la fe del ateo calvinista como la fe del ateo musulmán. En este libro dejaremos de lado estas tareas, que desbordan sus límites, y aplazaremos el tratamiento de esta cuestión, de forma reducida, al final de este libro.

8. ¿Dios es religioso?

Dios (el Dios monoteísta) no es desde luego ateo, según hemos dicho. Pero ¿podría ser religioso?

Para todo lector, sea teísta, sea ateo, sea agnóstico, que mantenga la idea ontológica de Dios como ser único, infinito, eterno y omnisciente (y la mantenga ya sea directamente, como el teísta, ya sea indirectamente, a través del teísta, como la mantiene el ateo o el agnóstico), la frase: «Dios no es religioso, ¿a quién podría rezar Dios?», puede parecer como una frase construida con intención paradójica o como un juego de palabras. Y seguramente porque se presupone que la religión, en tanto dice la relación («religación») de los hombres (y aun de todas las criaturas) con Dios es ubicua, ilimitada; por lo cual la frase de referencia comienza mostrándose como una limitación de tal ubicuidad y de tal ilimitación. Y quien la limita es, paradójicamente, el propio Dios, fundamento de la religión. La religión (la religación) afectaría a todos los seres, salvo precisamente a Dios mismo. Luego la religión ya no podría ser presentada como una virtud universal, porque no todos los seres la comparten, empezando por el ser divino.

Desde el punto de vista de la lógica de las relaciones la cuestión no tendría más alcance que el que tienen las relaciones que, aunque sean transitivas, no son recíprocas ni reflexivas. Tal ocurre, por ejemplo, con la relación etológica de dominación: si A domina a B, y B domina a C, A tendría que dominar (lógicamente) a C, al menos de un modo indirecto. Pero no por ello recíprocamente C habrá de dominar a B, o B a A. Y, en ningún caso, A puede dominarse a sí mismo. Según esto, si la religión es la relación o religación del hombre con Dios, y esta relación es, desde luego, de dominación (su recíproca es la dependencia del hombre respecto de Dios), habrá que concluir que Dios no es religioso, y que Dios no puede rezar o pedir mercedes a nadie, porque él lo tiene todo, si es omnipotente.

Pero el asunto no se agota aquí. ¿Y si la religión no fuera una relación del género de las relaciones de dominación, sino una relación de amor, como

parece deducirse de la famosa sentencia *Deus Charitas est*, de San Juan? ¿Acaso esta relación no comprende un momento reflexivo, el amor de Dios a sí mismo? Este amor de Dios a sí mismo ya permitiría afirmar que Dios es religioso, y, por tanto, permitiría rechazar la frase paradójica.

Pero la cuestión no queda resuelta de este modo, porque aunque Dios sea amor, también es dominador. Y muchos no entienden bien cómo el amor sea compatible con la dominación. Si Dios ama a los hombres, ¿deja por ello de dominarlos? Pero si deja de dominarlos y se pone en pie de igualdad con ellos y aun (como algunos dicen) *depende* de ellos, ¿no deja de ser Dios? ¿No ocurrirá, acaso, que el amor que Dios se tiene a sí mismo, el amor reflexivo, es enteramente distinto del amor que puede tener a sus criaturas? En cualquier caso este amor no sería un deseo de poseer lo que no tiene, porque Dios lo posee todo, como Platón nos dijo muchas veces.

Así pues, aunque no sea absolutamente evidente y de simplicidad absoluta la afirmación de que «Dios no es religioso», tampoco es absolutamente evidente la afirmación de que «Dios es religioso», y la posibilidad de esta afirmación justifica la paradoja.

Paradoja que, en cualquier caso, nos introduce en la dificultad que entraña la idea de un Dios único, omnisciente y omnipotente, es decir, el Dios ontológico (no óntico) del monoteísmo. Sobre todo nos permite advertir las grandes diferencias que median entre las religiones monoteístas y las religiones politeístas, pues cuando las religiones son politeístas la paradoja «Dios no es religioso» desaparece. Sencillamente ya no es una paradoja sino sencillamente una afirmación falsa, en el ámbito de las religiones secundarias, porque los dioses secundarios también pueden ser religiosos, por relación a otros dioses. Y así, el propio Zeus, que domina a los demás seres, puede necesitar de otros dioses y dirigirse a ellos rogándoles que le ayuden a llevar a cabo ciertos designios suyos, ruego que viene a ser una forma de plegaria.

Según esto, la pregunta ¿a quién podría rezar Dios?, podría ser respondida por un creyente en los dioses olímpicos de este modo: «Zeus puede rogar (rezar) a Hera que ayude a Hércules a vencer.»

9. Los dioses del politeísmo pueden ser religiosos, y también los del monoteísmo trinitario

El análisis de la paradoja «Dios no es religioso» no solamente nos conduce a separar las religiones monoteístas de las politeístas, sino también a sepa-

rar, dentro de las religiones monoteístas, las unitarias (judaísmo, arrianismo, islamismo y escuelas cristianas heterodoxas principalmente) de las trinitarias (cristianismo y principalmente catolicismo). Las religiones monoteístas que subrayan, no sólo la unicidad de Dios, sino también su simplicidad y su soledad («Solo con el solo», de los neoplatónicos), encontrarán absurdo decir que Dios puede rogar a alguien. Pero quienes creen en el Dios trinitario, en la Santísima Trinidad constituida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo ya no encontrarán paradójica, sino acaso errónea, la sentencia «Dios no es religioso», porque pueden recordar que Cristo Dios, en la cruz, se dirige a Dios Padre diciéndole, por ejemplo, «¿Por qué me has abandonado?» (San Marcos 15, 34; San Mateo 27, 46). Y precisamente porque la religión del Dios trinitario ya puede reconocer el amor en el seno de Dios, es decir, el amor entre sus personas, por ello podrá también reconocer el amor de Dios a los demás hombres: *Deus Charitas est.*

10. Discrepancias sobre la esencia de Dios entre las «religiones del Libro»

El análisis de la paradoja que tenemos entre manos nos lleva por tanto a una conclusión ineludible: que la idea de Dios común a judíos, cristianos y mahometanos tiene muy poco recorrido, porque enseguida estas religiones monoteístas comenzarán a sentir sus divergencias. Divergencias casi tan profundas como las que separan a monoteístas y a politeístas. De hecho los musulmanes que subieron a Covadonga llamaban politeístas a los cristianos de don Pelayo, porque creían en «tres dioses: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo».

Y esto llevará de inmediato a dudar, no ya de la existencia de Dios, como el agnóstico, sino a dudar de su propia esencia. ¿Es que puede hablarse de una idea de Dios que inmediatamente nos pone delante de contradicciones tan flagrantes? En realidad, cuando hablamos de la idea de Dios, hay que comenzar advirtiendo que hay o existen muchas ideas de Dios, y muy distintas entre sí. Pero todas estas ideas de Dios pueden ser clasificadas en dos grandes grupos o familias:

11. El «Dios de los filósofos» y el «Dios de los teólogos»

En un primer grupo o familia incluiremos a las ideas de Dios que tienen que ver con ese Dios ontológico incorpóreo, infinito, ubicuo... del monoteísmo.

Por cierto, ese Dios se corresponde bien con el que Pascal denominó «Dios de los filósofos». Podríamos llamarlo, con más precisión, el Dios metafísico que, por ejemplo, no puede localizarse en ningún lugar, precisamente porque se dice que está en todos. Eustacio de Sebaste, un obispo del siglo IV que tenía una idea de Dios (una paraidea) muy próxima a esta idea metafísica, arremetió contra la costumbre de considerar a Dios como presente en el templo: «¿Cómo encerrar a Dios en el templo si Él está en todas partes?»

No entramos aquí en la cuestión sobre si este Dios ontológico de los metafísicos es una idea (paraidea) previa y anterior al Dios de las religiones o bien si procede, precisamente, del Dios de las religiones. Guillermo Wundt sostuvo la tesis de que el Dios ontológico incorpóreo, etc., utilizado por las religiones positivas [terciarias] habría sido inventado por los filósofos; y, en efecto, al menos el Dios de Aristóteles, puede tomarse como prototipo del Dios de los filósofos, porque es un Dios que no ha creado al mundo, ni lo conoce siquiera (harto tiene con conocerse a sí mismo), ni menos aún lo gobierna. Es un Dios que no habla (o comunica) con los hombres, un Dios al que tampoco los hombres pueden rogar o rezar.

¿Procedería el Dios de los filósofos del Dios de las religiones? Así lo han creído otros muchos antropólogos, inspirados por Max Scheler: «A Dios sólo llegamos a través de la religión.» Acaso lo que Scheler quería decir es que al Dios al que se dirigen las plegarias y las ceremonias, es decir, al Dios de las religiones, sólo podemos llegar desde la religión (y no —añadiríamos por nuestra parte— desde las religiones terciarias monoteístas, sino desde las religiones secundarias politeístas). Pero no desde la filosofía, como pretendían otros antropólogos, encabezados por el padre Wilhelm Schmidt, que sostenía que la idea de Dios de las religiones más primitivas (de los pigmeos, de los andamaneses...) era ya una idea filosófica, fruto de los mismos razonamientos, las «cinco vías» para demostrar la existencia de Dios, que sistematizó Santo Tomás. Pero ese Dios era el más genuino Dios de los filósofos, el Dios de Aristóteles. En todo caso Santo Tomás (fraile dominico y hombre de iglesia) distinguió enérgicamente ese «Dios de la Razón» (el Dios de la teología natural, metafísica o preambular) del «Dios de la Revelación» (el Dios de la fe, de la teología dogmática o bíblica).

El dogma de la Santísima Trinidad y el dogma de la divinidad de Jesucristo, como Encarnación de la Segunda Persona, no eran en efecto, según Santo Tomás, contenidos de la razón —del Dios de los filósofos, diríamos—, sino contenidos de la revelación —del Dios de las religiones judía y cristiana—. También es verdad que Santo Tomás intentó demostrar, contra Aristóteles, cómo el Dios de los filósofos, al que él había llegado en sus cinco

vías (sobre todo en la cuarta y en la quinta), podía dar lugar a una relación de veneración y reconocimiento por parte del hombre, a la que justamente podría considerarse como una religión o virtud natural, que no habría que confundir con la religión positiva, es decir, con la confesión de fe positiva, propuesta, por ejemplo, por la Iglesia romana. Esta religión natural, sin embargo, constituiría una preparación o preámbulo de esta fe. La doctrina de esta religión natural —cuyos precedentes eran muy antiguos— llegaría a ser en los siglos sucesivos la base del «Dios de los filósofos» teístas o deístas de la llamada Ilustración, con todas sus variedades (el Dios de Voltaire, el Dios de Rousseau, el Dios de Volney, el Dios de la *Crítica de la razón práctica* de Kant).

En cualquier caso, es imprescindible la constatación de la ambigüedad de la expresión «Dios de los filósofos», porque este Dios es a la vez el «Dios de los teólogos naturales» (metafísicos o preambulares). Pero el concepto de «teólogo» se aplica tanto a los teólogos naturales (por ejemplo, a Aristóteles en cuanto creador de la teología natural metafísica, o a Santo Tomás de Aquino, en cuanto sistematizador de la teología natural preambular) como a los teólogos positivos dogmáticos (de los que se dice que «racionalizan» los dogmas o ceremonias, no ya reduciéndolos al terreno de la «ciencia racional», sino estableciendo concatenaciones racionales entre dogmas o ceremonias positivas, como lo hace por ejemplo Santo Tomás al «explicar» la Eucaristía con su teoría de la transustanciación, basada en la doctrina aristotélica del hilemorfismo). Acaso el criterio más rápido para distinguir la teología natural de la teología positiva sea éste: la *teología natural* tiene como objeto a Dios, y la *teología positiva* tiene como objeto la revelación que Dios habría hecho a los hombres.

Desde este punto de vista, la acción de la teología (positiva o metafísica) puede considerarse presente, aunque de modo embrionario, ya en las *religiones primarias*, y muy desarrollada ya en las *secundarias*. La mitología grecorromana es, en gran medida, tanto obra de la «fantasía» de los poetas como de la teología positiva o de la filosófica, que introducen eslabones intercalados en los relatos míticos o interpretaciones alegóricas para hacerlos más «racionales». En las religiones terciarias, la teología, positiva o metafísica, alcanza una «corporeidad» propia, cuyo peso llega a ser mayor que el que puedan tener los dogmas originales.

La idea (o paraidea) del Dios de los filósofos, del Dios monoteísta (que se escribe con mayúscula precisamente porque es singular, mientras que los dioses politeístas son miembros de una clase), es fruto de la teología positiva sacerdotal, que confronta religiones diversas, en interacción con la teología

natural de los filósofos. Por ejemplo, el *Verbum* o *Logos* del evangelio de San Juan tiene tanto de teología filosófica —el *logos* de Heráclito— como de religión intuitiva o positiva. También la figura de Satán es fruto de la teología positiva y filosófica propia de las religiones monoteístas, «obligadas» a sistematizar tradiciones primitivas (religiones primarias y secundarias) que hablan de animales dañinos, monstruosos, principios del mal, pero que al tener que considerarse como creados por Dios, requieren una «explicación» desde el monoteísmo. De este modo habría aparecido la figura de Satán o Semyaza, como «hijo del Señor», ya en el Antiguo Testamento. Hijos del Señor creados por Dios, pero que se han rebelado contra él, aunque estén sometidos a él (en el cristianismo, la figura de Satán tomará la forma de un *Anticristo*, interpretado casi siempre como un hombre perfecto —inteligente, poderoso, atractivo, ingenioso, hermoso— pero malo, unas veces identificado con Nerón [666], otras veces con Napoleón y otras con Hitler; en cualquier caso, con un personaje siniestro que anuncia el fin de los tiempos sometidos a ese *Amo del Mundo* que noveló Roberto Hugo Benson). Esta teología satánica será cultivada tanto por judíos como por cristianos y musulmanes, como ha sostenido brillantemente Alfonso Tresguerres en su reciente libro *Satán* (Oviedo 2007).

12. El Dios de las religiones positivas

En un segundo grupo incluiríamos a las ideas de Dios que, a diferencia del Dios absoluto de los filósofos (incorpóreo, ubicuo, etc.), toman la figura de una entidad personal concreta, incluso corpórea, capaz de enfrentarse cara a cara con el hombre, y comunicarse con él, ya sea en comunicación verbal, ya sea en comunicación no verbal. Es el Dios de las religiones positivas, y no porque estas religiones no tengan también que ver con el Dios de los filósofos (lo que es evidente en casos como el de Santo Tomás), sino más bien porque estas figuras concretas pueden ir separadas del Dios de los filósofos, e incluso «desconfiar» de ese Dios como excesivamente lejano, frío, incapaz de suscitar afecto, amor o temor: ¿cómo dirigirse en oración al Motor Inmóvil, que es el nombre de Dios que Aristóteles y Santo Tomás atribuyeron como filósofos a Dios? ¿No resultaría ridícula la plegaria de un aristotélico tomista exclamando, puesto de rodillas: «¡Oh, Motor Inmóvil y Acto Puro mío, ayúdame!»?

En efecto, podemos preguntar a católicos practicantes que participan activamente en las procesiones de Semana Santa de cualquier ciudad de España,

todavía en el siglo XXI, y comprobaremos que todos ellos hablan y miran con unción, con devoción y respeto, a la Virgen de las Angustias, al Cristo del Cachorro o a Jesús atado a la Columna, pero no pueden poner en andas al Acto Puro o al Motor Inmóvil, de los que acaso ni siquiera han oído hablar.

Y es que al atribuir a la idea de un ser corpóreo, ubicuo, la personalidad, «automáticamente» se le otorgan también unos atributos positivos (porque la personalidad es característica de los sujetos corpóreos) que son incompatibles con su condición metafísica. El Dios incorpóreo es una persona metafísica que no puede hablar, porque no tiene boca, ni escuchar, porque no tiene oídos, ni arrodillarse, porque no tiene rodillas. Es decir, ese Dios no puede ser religioso. ¿A quién podría rezar ese Dios?

El gran matemático Pascal, que como ya hemos dicho acuñó la expresión «Dios de los filósofos» (pensando en Descartes), contrapuso ese Dios al Dios de Abraham y al Dios de Jacob, y añadió: «Las pruebas metafísicas de Dios están alejadas del razonamiento de los hombres y son tan embrolladas que impresionan poco» (*Pensamientos,* 543). Sobre todo: «No conocemos a Dios sino por Jesucristo» (*Pensamientos,* 547). Pascal está refiriéndose aquí, obviamente, al Dios concreto, y no abstracto, de una religión positiva, a Jesucristo. Lo que ocurre es que muchos siglos antes de Pascal ya actuaban las ideas positivas de Dios, o de entidades semejantes, de carácter religioso o numinoso, tales como Zeus, Apolo, Belcebú o Satán, el buey Apis o la vaca Ator, adorados en los templos del Egipto faraónico.

13. Ideas (o paraideas) metafísicas de Dios e ideas positivas de Dios

La idea de Dios no es, desde luego, según lo que venimos diciendo, una idea unívoca, sino más bien análoga, por no decir equívoca, puesto que unas veces tiene que ver con el Dios de los filósofos, con la idea metafísica y abstracta de Dios, y otras veces con los dioses o númenes concretos y «personiformes» de las religiones primitivas.

No entramos aquí en las cuestiones de prioridad de unos o de otros. Nos limitamos a constatar que la idea de Dios no es unívoca, y que antes que una idea es el nombre de dos ideas, o de dos familias de ideas muy diferentes, a saber, la *idea metafísica* de Dios y la *idea positiva* de Dios.

Y ocurre que estas dos familias de ideas requieren un tratamiento muy diferente, en sí mismo y en sus relaciones con la religión. Y nos apresuraremos a constatar, ante todo, que los debates que dominaron desde la época

de la Ilustración hasta nuestros días, los debates entre los teístas, ateos y agnósticos, eran debates que giraban en torno a la idea metafísica de Dios (Voltaire, Rousseau, Kant) antes que en torno a su idea positiva. Eran debates característicos de *les philosophes*, de los filósofos de la Ilustración y de sus precursores del siglo anterior (Leibniz, Espinosa, Wolff, Newton...).

Sin embargo es esta idea del Dios de los filósofos, precisamente en cuanto idea metafísica, la que no puede ser considerada como una idea vinculada por sí misma a la religión (y otra cosa es que la religión pueda vincularse a ella). En efecto, para que la idea metafísica de Dios pudiera tener algo que ver con la religión, debería contener la idea de una persona, de una voluntad, de una inteligencia... Pero la idea de una persona capaz de apetitos y de conocimiento es una idea necesariamente asociada a sujetos corpóreos, dotados de conducta volitiva o cognitiva, a sujetos finitos que se enfrentan a otros sujetos y a cosas impersonales. Ésta es la razón de fondo por la cual una persona o sujeto infinito con voluntad omnipotente y con conocimiento omnisciente es una contradicción del mismo calibre que la que contiene la expresión «decaedro regular», de la que hemos hablado antes, o la expresión «círculo cuadrado». Por ello puede decirse que la idea de Dios —la idea metafísica de Dios, la idea de Dios de la filosofía metafísica de la Ilustración (cuyo racionalismo se definía sobre todo por su oposición a las religiones positivas, calificadas por los ilustrados como supersticiones)— es, como hemos dicho, una pseudoidea, una paraidea, y no existe como idea por estar constituida por atributos esenciales contradictorios. (Una exposición sistemática de estas contradicciones en Javier Pérez Jara, «Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la Idea de Dios», *El Basilisco*, n.º 36, 2005, págs. 27-64.)

14. Sobre las dificultades de responder a la pregunta «¿Qué es religión?»

Es inadmisible, por tanto, la «costumbre» de definir la religión como «todo aquello que tiene que ver con las relaciones entre el hombre y Dios». Pues, como hemos visto, la expresión «relaciones del hombre con Dios» es equívoca de los pies a la cabeza, y no puede tratarse como si tuviera un sentido global. Una cosa serán las relaciones de los hombres con la idea de Dios de los filósofos —que en modo alguno pueden confundirse con las relaciones (imposibles) del hombre con Dios— y otra cosa son las relaciones de los hombres con los dioses o númenes positivos, que ya podrían ser relaciones

posibles o reales, aunque en la mayor parte de los casos sean imaginarias, o interpretadas de modo fantástico. Por ejemplo, las relaciones de los hombres o de las mujeres con el macho cabrío de los aquelarres no son siempre imaginarias o puramente literarias, porque los aquelarres han existido, y aunque el macho cabrío haya sido interpretado, por obra de los teólogos inquisidores, como Satán, lo cierto es que en el aquelarre real los hombres y las mujeres han tenido relaciones reales con un animal, que podría ser trasunto de algún animal numinoso. «El concúbito con el demonio íncubo o súcubo es pecado de bestialidad y juntamente de superstición», leemos sutilmente en el *Compendio moral salmaticense según la mente del Angélico Doctor* (1805, XVII, 3, 3).

Queremos decir, en resumen, que la definición de religión como institución fundada «en la práctica de las relaciones de los hombres con Dios» carece de todo sentido cuando Dios se interpreta en el sentido de las religiones monoteístas, porque sería imposible mantener relaciones con ese Dios, aun en el supuesto de que existiera (y esta imposibilidad ya la habría reconocido Aristóteles). O, porque si ese Dios no existe, es sencillamente imposible mantener relaciones con lo que no existe.

En cambio, la definición tradicional de religión alcanza sentido cuando entendemos a Dios como denominación abreviada de los dioses —haciendo honor, por cierto, a la terminación plural del término, que fue vista con recelo por los judíos españoles monoteístas muy exigentes (decían *Dio,* porque Dios les parecía ya demasiado plural)— o de los númenes. Sólo que en este caso, aunque la definición «relaciones de los hombres con los dioses o con los númenes» alcance un significado preciso y aun científico —el que obtienen los tratados de antropología cultural o de etnología *emic*, en los capítulos sobre las creencias y prácticas religiosas de los pueblos estudiados—, este alcance pierde todo significado religioso efectivo desde la perspectiva de las religiones monoteístas, en las que suelen estar situados los antropólogos de campo o de gabinete que comenzaron, por cierto, a trabajar en la nueva ciencia en el siglo XIX.

Roberston Smith o Wilhelm Schmidt, por ejemplo, fueron cristianos, e incluso sacerdotes. Y si estos antropólogos o etnólogos interpretaron *etic* (no sólo *emic*) como religiones las relaciones de los hombres con otras realidades personiformes aunque no humanas, tales como demonios, diablos o animales sagrados, esto sería debido a su propia perspectiva monoteísta, de la misma manera que si los cronistas españoles de Indias (Motolinia, Fernández de Oviedo, etc.) interpretaron como religiosas a ciertas pinturas o ceremonias mayas o aztecas se debía a que las veían desde su perspectiva

etc. monoteísta, por ejemplo como maquinaciones de Satán, actuando en todo caso bajo la Providencia divina. Y es que desde la perspectiva de las religiones monoteístas no cabría hablar siquiera de religiones positivas politeístas, porque éstas no serían sino supersticiones. Tal es la tendencia de judíos y musulmanes.

Los cristianos se encuentran en otra situación, porque su dogma de la Encarnación les autoriza a entender la religión simultáneamente en un plano metafísico (monoteísta, Acto Puro, Motor Inmóvil) y en un sentido positivo (la Virgen de las Angustias o el «Cachorro»).

15. La idea de religión no es una idea unívoca simple, sino complejo-evolutiva

¿Qué es entonces la religión, si no puede ser definida en función de las supuestas relaciones del hombre con Dios?

La única salida la encontramos en el cambio del concepto de religión monoteísta tradicional por el conjunto de prácticas institucionales que los hombres ejecutaban en relación, no ya con los dioses (que no existían), sino con otras entidades personiformes reales, que todavía no son dioses, pero sí sus precursores, y de las cuales el único testimonio que poseemos son las representaciones de ciertos animales en las cavernas paleolíticas. Y también, por ejemplo, en el presente, en lo que los antropólogos llamaban (antes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948) «nuestros contemporáneos primitivos», como pudieran serlo los primitivos pueblos chamanistas siberianos, altaicos, australianos o chilenos («Según los primeros informes obtenidos acerca de los chamanes araucanos de Chile éstos comenzaron su iniciación en cavernas, pero adornados con cabezas de animales», escribe Mircea Eliade en su conocido libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* FCE, México, 1986, 2.ª ed., pág. 59).

Dicho de otro modo: es una pura confusión hablar de religión en general, porque la religión es evolutiva, y, por tanto, sólo cabe hablar de ella según las fases de su evolución, lo que también ocurre con el hombre. Es confusión pura hablar de «el Hombre» (del «origen del Hombre», de los «Derechos humanos»), porque ese *Hombre* del que se habla, como figura de la taxonomía de Linneo y de los sucesores, o es pitecántropo, o es *antecessor*, o es neandertal, o es cromañón, o es egipcio faraónico, o es persa, o es griego, o es romano... Podemos hablar de *religiones primarias* (en las que no hay dioses, sino númenes animales), de *religiones secundarias* (en donde ya

hay dioses imaginarios, que van perdiendo su sentido numinoso) y de *religiones terciarias* monoteístas (en donde ya no hay númenes ni dioses, sino el Dios único y verdadero, es decir, una idea de Dios contradictoria y que ya no puede existir como tal, ni siquiera como idea).

16. Objetivo de este libro

El objetivo de este libro es desarrollar, desde la perspectiva del materialismo filosófico, y del modo más ponderado y menos agresivo posible, una serie de temas en los cuales la religión se toma como punto de referencia o antecedente de relaciones establecidas con otras muchas formas, conceptos o instituciones culturales, tales como los valores de lo sagrado, los valores de lo profano, la sociedad civil, la educación para la ciudadanía, la televisión, el cine o la filosofía.

Como quiera que se supone que la religión mantiene relaciones con cada uno de esos contenidos, del estilo de los que hemos citado, sin perjuicio de su mutua independencia, podríamos también hablar, en unos casos, de los componentes religiosos de estos otros contenidos o instituciones (por ejemplo, de los componentes religiosos de lo sagrado, de los componentes religiosos de la sociedad civil, de los componentes religiosos de la sociedad política), o bien de los componentes sagrados, profanos, económicos, morales, científicos, artísticos... de la religión.

En este libro elegiremos, en cada caso, la perspectiva que nos parezca más pertinente desde el punto de vista de sus coordenadas.

Capítulo I

LA RELIGIÓN Y LOS VALORES DE *LO SAGRADO*
Los componentes religiosos de lo sagrado

1 Contra la dicotomía que divide al Mundo en dos hemisferios: el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano

En español actual los adjetivos «sagrado» y «religioso», aunque no son sinónimos, se consideran como derivados de la misma fuente, que tendría, por otra parte, una coloración religiosa. Así, aunque se acepte que no todo aquello que se califica de sagrado haya de ser también religioso (la «sagrada memoria de mis padres» no significa que ésta memoria tenga que ver con la divinidad; el «sagrado deber de cumplir con mi obligación» tampoco significa que quien cumple con su deber esté rezando).

Sin embargo se tendrá por cierto que todo lo que es considerado como religión tiene alguna relación con lo numinoso o con lo divino (cuando llamamos «religiosa» a una monja, estamos diciendo, por ejemplo, que esa monja es una mujer «consagrada al culto divino»).

Religioso y sagrado, si no sinónimos, son conónimos, y la razón de esta cononimia, al parecer de algunos, hay que buscarla en la religión. Si algo es sagrado, se dirá, es porque directa o indirectamente tiene que ver con lo numinoso o con lo divino.

Pero evidentemente la consideración de lo sagrado, como modulación de lo religioso, es una interpretación teológica, efecto de la voluntad «imperialista» de la religión, que lleva a ver en todo lo que llamamos sagrado las huellas de alguna relación con lo numinoso o con lo divino. Un «imperialismo» que tiende a reducir todo aquello que se nos muestra como sagrado como algo que ha de tener relaciones religiosas con la divinidad, el «imperialismo» que San Buenaventura manifestó en su célebre tratado sobre *La reducción de las artes a la teología (Reductio artium ad theologiam).*

Pero es preciso poner límites a semejante imperialismo (otros dirán, a semejante reduccionismo). Quien habla en nombre de «la sagrada memoria

de sus padres» no está hablando necesariamente en actitud religiosa; aun que no sea ateo o agnóstico, puede estar hablando simplemente en la actitud de quien reconoce como irrenunciables los lazos filiales que le unen a sus antepasados. Y quien habla de «sagrado cumplimiento de mi deber» se refiere no necesariamente a sus deberes religiosos, sino acaso a sus deberes profesionales, o morales, o sencillamente burocráticos. La sentencia «la religión del zapatero es hacer bien sus zapatos» es acaso sólo una expresión retórica de ese imperativo religioso; porque el remendón, cuando procura hacer bien su trabajo, no lo hace *ad maiorem Dei gloriam,* sino para satisfacer al cliente, y asegurar su prestigio, su propia gloria.

Más aún, ni siquiera en la misma vida religiosa (entendida como la «vida de relación de los hombres con Dios o con los dioses o con los númenes») cabe considerar como sinónimo a lo sagrado y a lo religioso. Dios, los dioses o los númenes son sagrados, pero no siempre son religiosos (según lo que hemos dicho en el prólogo de este libro).

Es muy importante, y no sólo en el terreno de la antropología filosófica, sino también en el terreno de la ideología o de la práctica política, «liberar» a lo sagrado de este «imperialismo teológico».

El campo antropológico, o el espacio antropológico, no puede dividirse en dos mitades, como tantas veces se hace, la de *lo sagrado* y la de *lo profano,* en la suposición de que el ámbito de lo sagrado no es otro sino el mismo ámbito de lo religioso (lo que equivaldría a suponer que lo sagrado se circunscribe al campo de las relaciones de los hombres con Dios, con los dioses o con los númenes, a lo que llamamos *eje angular*) y que lo profano se circunscribe a las relaciones de los hombres con otros hombres (que se corresponde más o menos con lo que llamamos *eje circular*), y al campo de las relaciones de los hombres con las cosas impersonales (naturales o culturales, cuando todas ellas se inscriben en lo que llamamos *eje radial*). Lo sagrado también se encuentra en el campo de las relaciones de unos hombres con otros (en el eje circular), y en el campo de las relaciones de los hombres con las cosas impersonales (en el eje radial).

Pero la distinción entre lo sagrado y la religión no cede en importancia, cuando nos referimos a la ideología y a la práctica política, por ejemplo, en todo lo que concierne a la cuestión del laicismo. La llamada «política laica» (confundida con la política aconfesional, en materia de educación ciudadana, de relaciones de poder político con las iglesias y los templos, etc.) suele entenderse como una política que no reconoce los valores de lo sagrado (que confunde con los valores religiosos, encarnados «profesionalmente» por el clero), como valores susceptibles de inspirar sus principios: se limi-

tará a tolerarlos (olvidando que tolerar es ofender) como asuntos privados, y muchas veces previa su reducción a la categoría de valores artísticos o culturales, que es la razón por la cual un gobierno *laico* «justifica», sin embargo, la protección que dedica a los templos y a las riquezas escultóricas o pictóricas que contiene, a título de patrimonio cultural, olvidando que este patrimonio procede, en la mayor parte de los casos, precisamente de la Iglesia, y que un gobierno laico no tendría en principio por qué valorar estas riquezas escultóricas o pictóricas.

En general, la política laica de un gobierno se sobrentiende como política que se desvincula de todo cuanto tiene que ver con la religión y, «por tanto», con lo sagrado. La actitud ante la religión —considerada por una gran parte de la llamada izquierda, en nombre de un progresismo científico y tecnológico, como un subproducto residual del Antiguo Régimen— se extiende por tanto a lo sagrado. En los casos más burdos y más extendidos: la religión y lo sagrado son valores sostenidos por el clero, por la Iglesia, o por los rabinos o por los imanes, o por los dalais tibetanos; «la religión ofrece cumplidas soluciones a todos los problemas que ella misma ha creado».

2. Los tres géneros de valores de lo sagrado: númenes, santos y fetiches

Cuando mantenemos un punto de vista antropológico filosófico, sobre todo, cuando este punto de vista está enmarcado en la perspectiva de una filosofía materialista, tendremos que reconocer que lo sagrado no se identifica con lo religioso. Y que, aunque desde luego todo lo que es religioso cae también en el campo de lo sagrado, sin embargo hay amplios dominios de este campo de lo sagrado que tienen muy poco que ver con el dominio de la religión, como hay dominios del «campo de las cosas sensibles» que, no por serlo, se confunden en un solo dominio (colores, sonidos y sabores pueden considerarse como dominios diferentes del campo de las cosas sensibles, sin que por ello los sabores, en general, suenen; ni los sonidos puedan ser utilizados, en general, por un pintor, para dar color a una habitación, sin perjuicio de eventuales asociaciones sinestésicas entre sonidos y colores, entre sonidos y sabores, o entre sabores y sonidos).

Y todo esto dicho sin perjuicio de que, aun manteniéndose la distinción en español entre lo religioso y lo sagrado, los criterios de distinción utilizados en otras lenguas no sean siempre los mismos. Varrón (*De lingua latina*, V, 47), al explicar la denominación de las Carenas (*carinae*) por la palabra

caerimonia, alude a su contigüidad a la *Via Sacra*, por donde los *sacra* (u objetos sagrados) eran llevados todos los meses a la ciudadela por la que los augures solían salir a las laderas a tomar los auspicios (parece que Varrón se refiere a la procesión en la que, en los idus de cada mes, el *Flamen Dialis* subía al Capitolio a realizar los *idulia sacra*, que comprendían el sacrificio de un cordero blanco a Júpiter). También relaciona (V, 83) *sacerdotes* con *sacra*, término que suele traducirse como «ceremonias religiosas», «culto». Pero lo que no queda claro es si estas ceremonias religiosas, o estos cultos, son cultos religiosos únicamente, o incluyen también cultos de otro orden, dirigidos a fetiches, o a manes o a penates. En todo caso, cabe hablar de una distinción en lengua latina, entre *lo sagrado* y *lo religioso*. Así, Gayo (*Instituta*, 2, 3) proponía como criterio de distinción entre lo sagrado y lo religioso la oposición entre los *dioses superiores* (que acaso podrían ponerse en correspondencia con los dioses celestes, o *uranoi*, de la clasificación de Hecateo de Abdera) y los *dioses manes*, más afines a los dioses terrestres, *epigeioi*, de Hecateo: «*Sacra* [*res*] *sunt, quae diis superis consecratae sunt; religiosae, quae diis Manibus relictae sunt.*» Algunos filólogos confirmarían la distinción (cualquiera que fuera el criterio concreto) entre lo sacro y lo religioso, aduciendo el hecho de que esta oposición no se corresponde con la que media entre lo bueno y lo malo (siendo así que «religioso» parece connotar algún tipo de bondad); *sacer* puede significar también «maldito» (Arnaud-Meillet). *Sacer* es lo que no puede ser tocado sin ser mancillado o sin mancillar [*sacer* equivale aquí a *tabú*]; por lo que un criminal que se consagra a los dioses infernales es *sacer*; y es *sacer* el *Aurie Sacra Fames* o simplemente el Océano (*sacer Oceanus*).

El campo denotativo de *lo sagrado* no se superpone, por tanto, estrictamente al campo de *lo religioso*, aunque pueda decir referencia a los dioses. Así, en su acepción jurídica, el *sacramentum* era el depósito hecho por alguien a los dioses de una cierta suma como fianza o garantía de la buena fe del deudor, o de la bondad de la causa del acreedor en el proceso. Varrón (V, 180) explicaba el *sacramentum* (que hace proceder de *res sacra*) como una institución por la cual los litigantes, acusado y acusador, tenían que depositar en ciertos casos quinientos ases de bronce en manos del Pontífice: quien ganaba el juicio retiraba su fianza del lugar sagrado, y quien lo perdía tenía que dejarla para el tesoro público. *Sacrílego* era el ladrón de los objetos sagrados.

Apoyándonos en la distinción entre lo religioso y lo sagrado utilizaremos el término «sagrado» para designar un campo más extenso que el que abarca lo «religioso». *Todo lo que es religioso es o puede ser sagrado, pero no todo lo que es sagrado es o puede ser religioso.* Tampoco hacemos con esto

algo inaudito. Arnold van Gennep, en su libro clásico sobre *Los ritos de paso*, distinguió también de algún modo lo religioso y lo sagrado (que hace equivalente a lo mágico) a partir de su doctrina sobre los ritos, en los cuales diferencia ante todo, con Frazer, los ritos simpatéticos (basados en la creencia de la acción recíproca de lo semejante sobre lo semejante) y los ritos contagiosos (por contacto); además, diferencia los ritos dinámicos (basados en el concepto de un poder impersonal, como el *mana*) y los ritos animistas (con poder personal), y distingue también entre ritos positivos y negativos (como el tabú), y entre ritos directos e indirectos. Ahora bien, según él, los ritos simpatéticos no son meramente animistas, ni los contagiosos son necesariamente dinámicos. Un aborigen australiano frota su flecha con una roca determinada: con ello la carga de un poder mágico (sagrado), llamado *arugquileha*. Cuando la lance contra el enemigo, lo matará de modo infalible: el rito es, pues, dinamístico, contagioso e indirecto. Van Gennep suponía que *el dinamismo* es la teoría impersonal del *mana*, así como el *animismo* sería la teoría personalizada en plantas o animales (*totems*). Estas *teorías* son las que, según Van Gennep, constituyen la religión (que puede ser dinamista, monista, animista, dualista, y ésta, a su vez, puede manifestarse como totemismo, espiritualismo, polidemonismo y teísmo). En cambio, las *técnicas* correspondientes (ritos, ceremonias o servicios, ya sean simpatéticos o contagiosos, directos o indirectos, positivos o negativos) serán denominadas *mágicas* por Van Gennep. En la medida en que la *teoría* sea inseparable de la *técnica* hablará Van Gennep de comportamientos «mágico-religiosos».

Ahora bien, ¿qué tiene de empírico el concepto de religión que así se sostiene, como contradistinto del concepto de magia, y aun del concepto de lo sagrado? Van Gennep parece haberse inclinado por la idea de que «religión» es ante todo un concepto teológico, una teoría. ¿Puede considerarse como algo más que un concepto taxonómico llevado a cabo sobre un material empírico (fenomenológico si se prefiere) pero que nunca puede considerarse agotado dada su diversidad y amplitud indefinida? Otro célebre antropólogo, Marcel Mauss, por ejemplo, en su *Manuel d'Etnographie* (Payot, París, 1977), supone que los fenómenos religiosos, así como los mágicos, se definen por la noción de *lo sagrado*. «En el conjunto de fuerzas que se llaman místicas —nosotros las llamaremos *mana*— hay algunas que lo son en tal manera que, por ello mismo, son sagradas. Ellas constituyen la religión *stricto sensu*, por oposición a otras que forman la religión *lato sensu*. Mi vecino estornuda y yo le digo por educación: ¡Salud! Es la religión *lato sensu*.»

Restringiremos, por nuestra parte, el término «religioso» a lo sagrado que tenga connotaciones inequívocas (directas o indirectas, y no sólo gené-

tiene sino estructurales: el *sacramentum*, que tiene connotaciones genéticas con los dioses, llegará a perderlas en la vía jurídica) de índole conductual o «personal». De este modo, como valor principal de la religión consideraremos a *lo numinoso* y, en un sentido más débil, a *lo santo*; mientras que, como principales valores de lo sagrado distintos de los valores religiosos, tomaremos a los *fetiches*.

3. Lo sagrado como lo no-profano

¿Cómo definir entonces lo sagrado? Ante todo, por una definición negativa. Lo sagrado es lo que no es profano. Sagrado es *lo no-profano*.

Pero poco avanzaríamos con esto, salvo establecer, y ya sería bastante, que *lo sagrado* no es, al menos fenomenológicamente, «trascendental» a todos los objetos dados en el Mundo, si es que hay en él (al menos fenomenológicamente) realidades *profanas*, es decir, no-sagradas. Y decimos «fenomenológicamente», porque «teológicamente», no sólo Tales de Mileto dijo que «todo está lleno de dioses» —lo que podríamos traducir a nuestro terreno: «todas las cosas son sagradas»—, sino que también Santa Teresa dijo que «entre los pucheros anda Dios». La definición de lo sagrado que hemos dado presupone por tanto que hay algo fuera de lo sagrado, y que esto es lo profano.

Pero ocurre que lo profano, a su vez, es un concepto muy confuso, o indistinto. Varrón (*De lingua latina*, VI, 54) nos dice que «profano» es lo que está «delante del templo» (*fanum*), aunque unido al templo; y alega este significado como razón de que se llamase *profanatum* («consagrado») a algo existente en el sacrificio y en el diezmo de Hércules, puesto que mediante cierto sacrificio, recibía el carácter de «propio del templo» (*fanatur*), lo que equivaldría, dice Varrón, a hacer por ley propio del templo, o *fanum*, lo que sin embargo es profano. Sin embargo, «profano» llegará a significar, ante todo, no ya tanto lo que está delante del templo (con la connotación de lo que está «orientado» o de cara al templo), sino lo que está fuera y aun de espaldas a él; por lo que si *lo religioso* es lo que se encierra dentro del templo, lo profano será también lo que no es religioso.

Sin embargo, es cierto que también lo profano se opone otras veces a *lo santo*, y otras veces a *lo mágico*. Dicho de otro modo: la definición negativa de lo sagrado por «lo que no es profano», no tiene fuerza para designar «las especies de lo sagrado», porque también lo profano resulta contener especies muy diversas (tampoco se confunde un ateo musulmán con un ateo

católico, o con un ateo calvinista). Limitémonos por tanto, de momento, a utilizar el concepto genérico de lo sagrado como un concepto funcional y negativo de orden extensional: lo no-profano.

Pero si lo pro-fano es lo no sagrado y lo sagrado es lo no-profano, ¿no estamos encerrados en un círculo vicioso, en el cual no podemos definir nada positivo, sino solamente reiterar, supuesta la clasificación binaria del campo (o del espacio antropológico) en las dos mitades o hemisferios de lo sagrado y lo profano, que cada uno de esos hemisferios es diferente del otro, pero sin que ninguno de ellos resulte definido en positivo?

La respuesta a esta pregunta depende del modo como entendamos la relación que media entre estas dos mitades del espacio antropológico. Porque una cosa es entender estas relaciones como correlaciones constitutivas de una y otra mitad, sin posibilidad de dar primacía a alguna de ellas, y otra cosa es suponer que alguna de esas mitades tiene cierta primacía sobre la otra, por lo menos en su génesis, y, en consecuencia, que alguna de esas dos mitades no está originariamente constituida como negación de la otra, sino que goza de una cierta independencia, al menos genética, respecto de la otra.

Desde un punto de vista gramatical la «mitad» constituida por lo sagrado podría considerarse como la primera, puesto que *pro-fano* es una palabra que está construida, como se deduce de Varrón, presuponiendo a lo sagrado, de algún modo como negación o distanciación de lo sagrado: *profanum* es lo que está fuera o a espaldas del templo, *fanum,* recinto sagrado. (Si lo sagrado, en este contexto de Varrón, fuera lo sagrado religioso, pero no otro dominio de lo sagrado, entonces lo profano comprendería también otros dominios de lo sagrado que no son religiosos.)

Pero es imposible probar que lo religioso (incluso lo sagrado) sea una mitad originaria, es decir, que «en el principio» los hombres hayan comenzado a «tener la experiencia de lo sagrado» y sólo después, al alejarse del templo, pudieran haber comenzado a experimentar lo profano. Es cierto que esta «teoría» está implícita en la tradición bíblica: Dios creó a Adán en el Paraíso terrenal, es decir, en un «templo natural», en presencia del mismo Dios creador. Lo primero para el hombre en esta tradición será el templo (el Paraíso), y sólo después del pecado, cuando Adán y Eva sean expulsados del Paraíso, del «templo natural», comenzarán a tener experiencias del mundo profano.

Hoy sabemos que Adán no fue creado por Dios en un templo, aunque fuera un templo natural (un «Paraíso natural»). Sabemos que es el relato bíblico quien nos lo dice, pero que este relato es un relato teológico, pero no científico o filosófico. Hoy sabemos que Adán era un pitecántropo, o un antecessor, o un neandertal, es decir, un hombre que aún no había entrado

en los dominios de lo sagrado, sino que harto tenía con mantenerse en dominios que ni siquiera se pueden llamar profanos o desacralizados, aunque estos nombres estén acuñados desde el *phanum* o el *sacrum*.

En conclusión, parece más plausible partir de lo profano (pero saliéndonos del plano gramatical, para pasar al plano real), es decir, de lo natural o prosaico, de suerte que «el encuentro con lo sagrado» arrastre la connotación de un alejamiento respecto de lo profano, de una entrada en dominios de la realidad distintos de los que se habitaban en la fase profana. Fase que tampoco hay que identificar con la fase homínida. Los hombres, ya constituidos institucionalmente como tales, pueden haber seguido pisando en el terreno profano, en la prosa de la vida, sin por ello haberse encontrado desde el principio con lo sagrado, porque no tenemos por qué suponer que lo sagrado «invadiese» todos los dominios o recintos del espacio antropológico. El «encuentro con lo sagrado» podría haber tenido lugar, en el origen, como un encuentro religioso (inscribible en el eje angular) pero sin que este encuentro se hubiese producido en otros dominios o en otros ejes.

Lo sagrado, definido extensionalmente como *lo no profano,* no es por ello un concepto negativo (desde el punto de vista intensional), como tampoco *lo natural* (es decir, el conjunto de realidades integradas en «la Naturaleza»), definido extensionalmente como «todo aquello en lo que no ha intervenido la mano del hombre», tampoco es por ello un concepto intensionalmente negativo, porque en «la Naturaleza» hay multitud de formas que poseen una realidad positiva, incluso una sustantividad orgánica propia. Ni tampoco la definición de lo sagrado, como aquello que desborda la trama racional de la «prosa de la vida» implica que todo lo que desborda esa trama haya de ser sagrado. Lo sagrado no es sagrado por desbordar la trama racional, sino que la desborda por ser sagrado, *arracional* (no irracional), pero esto no lo define positivamente como sagrado, precisamente porque no todo lo que desborda «la prosa de la vida» es sagrado: la obra de «arte sustantiva» desborda esa «prosa de la vida», pero no por ello es necesariamente sagrada, como no lo es el volcán en plena erupción, aunque lo parezca a muchos nativos que no han logrado reducir esa erupción a las redes establecidas por la causalidad natural (en general, «lo extraño inorgánico», lo inorgánico que desborda la rutina cotidiana, está más lejos de lo sagrado que lo «extraño orgánico» animal o cultural). Lo sagrado, como lo no profano, no ha de ser entendido, por tanto, como si fuera un concepto negativo, porque la negatividad de su concepto extensional no implica la negatividad de su contenido positivo, que nos es *dado* pero es *indeducible* de alguna retícula racional. Tampoco el color rojo que percibo ahí es «deducible»: podré

insertarlo en una gama de colores rojos, y podré coordinarlo con una franja de longitudes de ondas electromagnéticas, pero aquella inserción o esta coordinación no definen el rojo, ni «lo deducen», sino que a lo sumo constituyen una base para desarrollar técnicas para la producción de estímulos capaces de dar lugar a la percepción objetiva de ese rojo. Otro tanto ocurre con los valores de lo sagrado.

El materialismo, en cuanto pluralismo, facilita las expectativas del reconocimiento de fenómenos diversos nuevos, sorprendentes, arracionales, que no por ello han de manifestarse siempre como sagrados. Y, sobre todo, el materialismo precave de la pedantería implicada en ese racionalismo cartesiano que pretende «deducir» todas las cosas a partir de coordenadas que hayan logrado establecerse en un orden, sea geométrico, sea mecánico, sea físico: «hay muchas cosas en el Mundo que no caben en tu Geometría». La actitud ante la realidad fluyente propiciada por el materialismo es la antítesis de esta actitud pedante del cartesianismo. La actitud del materialismo dispone más a la exploración y a la alerta continua ante los datos positivos que puedan aparecer en cualquier momento como extraños en la experiencia de nuestro mundo racionalizado, de la misma manera que en el mundo salvaje de nuestros antepasados podía surgir, en cualquier momento, una serpiente o un alacrán.

4. Lo profano no es lo no-sagrado (salvo gramaticalmente)

Según esto, lo profano no sería simplemente lo «no sagrado», mas que, a lo sumo, después de que lo sagrado se haya definido como lo no profano, como la excepción que rebasa al campo profano. El «vulgo profano» al que el sacerdote de Horacio dice odiar, es profano (interesadamente) para el sacerdote; pero él mismo, en su vida, no es profano, no se define por vivir fuera del templo, sino sencillamente por estar inmerso en sus asuntos más vulgares, por vivir prosaicamente, enredado en sus intereses cotidianos y apremiantes, en un entorno ordinario que es para él, para sus operaciones rutinarias, transparente, aunque exija trabajo, esfuerzo, lucha. Es el sacerdote, cuando entra en el templo, el que abandona el mundo profano; y es en función de este «fondo profano» como definiríamos a lo sagrado en general. De este modo, cabría decir que *si todo lo que es profano fuese sagrado, el concepto mismo de lo sagrado se desvanecería.*

Lo no-profano, a su vez, definido como lo sagrado, envuelve confusamente, como ya hemos dicho, las diferentes determinaciones de lo sagrado.

La tesis de que lo sagrado viene después de lo profano estaría implícita en exposiciones como la de Theodor Hopfner (*Mageia*, en Pauly-Wissowa, XIV, 1, 1928) cuando contrapone lo profano a lo mágico, según la característica siguiente: mientras el mago es más positivo, en el sentido de que delimita el lugar de su actuación, lo profano sigue teniendo una extensión más indefinida. Así, la delimitación del *pomerium* (la explanada que delimitaba la ciudad) tendría algo de mágico. Incluso en el rito de la *Suovetaurilia* (en mayo, en la Roma antigua), el cerdo, el carnero y el toro eran llevados por la multitud al sacrificio, después de describir tres veces el círculo mágico, tratando de transmitir la fuerza a los campos (en el rito no intervenían las divinidades: el sacrificio a Júpiter y a Marte era posterior); queremos decir, en todo caso, que no se trata de que lo profano sea lo no sagrado, sino que es lo sagrado lo que se nos muestra, en cuanto *sacrum*, como lo no profano.

Hemos insinuado la razón de esta interpretación. Mientras lo profano, lo cotidiano, lo vulgar, lo prosaico, lo definimos como aquel fondo originario del espacio práctico antropológico que resulta «transparente» a las operaciones rutinarias de los hombres en las sociedades respectivas, en cambio lo sagrado se nos presenta como todo aquel suceso (un milagro, recinto, objeto, figura o fulgor) dado en ese espacio, susceptible de ser caracterizado negativamente, como no transparente, opaco, no reducible a la concatenación ordinaria de las cosas; y positivamente como una configuración que, sin necesidad de ser un *portento*, parece contener o reflejar algo que desborda sus propios límites, ya sea porque permanece como arcano en su interior, ya sea porque refleja algo exterior, indefinido, un halo o aura: lo sagrado encierra siempre algo de *secreto* (= *sacrum)* aunque no todo secreto, en nuestro sentido, sea sagrado. El secreto, como reflejo del *sacrum*, se nos manifiesta como inagotable a nuestros análisis, y no sólo como meramente desconocido. Lo sagrado producirá en nosotros respeto o temor, pero no se define necesariamente por ello: algo no es sacro porque produzca temor o respeto, sino porque tiene algo *sui generis* que lo produce; pero no todo lo que produce temor o respeto es algo sagrado. Lo sagrado, en suma, será la característica de los valores determinados como contenido del espacio antropológico, cuando desbordan esos contenidos con su prestigio *sui generis*.

Finalmente diremos que el dominio de lo sagrado no tiene fronteras rígidas, sino cambiantes según sociedades y épocas históricas. Tampoco un dominio uniforme, como si los valores de lo sagrado que comprende fueran todos ellos de un mismo género o categoría. En el campo de lo sagrado, *lato sensu*, incluiremos tanto a los muertos cuyos cadáveres comen los bueyes a

dentelladas (Apuleyo) como a los dáctiles, coribantes, furias, pero también a los manes, lemures, larvas, lares... que aparecen en ritos mágicos, así como a todos los fenómenos que, por ejemplo, el Balbo que Cicerón nos presenta en su *De natura deorum* (II, 14) incluye en la «tercera causa del terror que se apodera de nuestro espíritu» —rayos, granizos, lluvias de piedras o de gotas que parecen sangre—. En el campo de lo sagrado se incluyen también las piedras que propician la fertilidad, las ágatas que van contra las arañas, el plomo y el hierro, los amuletos (como instrumentos defensivos, una vez que han recibido alguna manipulación, una incisión, por ejemplo), los talismanes (como objetos dotados de la capacidad de ejercer influencias extraordinarias, la lámpara de Aladino), o los augurios *ex acuminibus* (obtenidos a partir de los destellos de las puntas de las lanzas).

Y esto supuesto, la definición negativa de lo sagrado como lo no profano ya comienza a desempeñar el papel de una operación o función distinta de la mera correlación, sobre todo si esta «negación» va acompañada de la «afirmación» de algún contenido positivo capaz de caracterizar a ese nuevo «dominio de lo sagrado» al que se accede por distanciamiento de lo profano. Este contenido positivo no tiene por qué ser muy definido; es suficiente que esté impregnado de connotaciones vinculadas a la percepción confusa y oscura de quien, más allá de las realidades inmediatas, controladas operatoriamente, percibe cosas o realidades personiformes que trascienden las categorías de lo que es «controlable» (fabricación de un hacha, recolección de bayas o frutos, preparación de los alimentos...), y que tienen como característica global «lo incontrolable», «lo insondable», lo que «se nos hace presente por sí mismo» pero también escapa o huye, sin que tengamos control sobre él. Todas estas connotaciones podrían ser asimiladas a lo que conocemos como características de una función. Si partimos del campo de lo profano, podríamos interpretar como un campo de valores (no numéricos) a los diversos contenidos profanos que podamos conceptualizar. La función de lo sagrado tendría como característica esa negación de lo profano acompañada de las connotaciones positivas, muy indefinidas sin duda, que hemos señalado. Según esto, lo sagrado sólo recibiría determinaciones o valores más precisos cuando lográsemos determinar, a partir de las variables independientes, las variables dependientes de las funciones, valores que podrían ser presentados, por tanto, como «valores de lo sagrado».

Ahora bien: la expresión «valores de lo sagrado» tiene en el lenguaje ordinario de nuestros días un significado axiológico que en principio es independiente del significado que acabamos de encontrarle cuando utilizamos la idea lógico matemática de función, o de valores de la función. Cuando habla-

mos de «valores», en el sentido axiológico, por ejemplo, cuando hablamos de «educar en valores», nos referimos en principio a entidades que tienen valor o valen por sí mismas (aunque hayan de estar soportados en *bienes*), es decir, que no dependen de otras variables cuando se conciben como valores absolutos. Además estos valores absolutos se sobrentienden generalmente como valores positivos. Por ejemplo, los valores éticos o morales, o los valores estéticos, «brillan por sí mismos».

Sin embargo hay que hacer constar que en el lenguaje de nuestros días (el lenguaje de los políticos, de los pedagogos, de los economistas) se utilizan con frecuencia expresiones tales como la de «puesta en valor» o la de «evaluación». La puesta en valor (por cierto, traducción del viejo sintagma alemán, *Wertsetzung*, de Müller-Freienfels) se sobrentiende como puesta en valor positivo, por ejemplo, poner en valor los bienes o acciones de una empresa puede equivaler por ejemplo a sacarlos a la Bolsa. Pero evaluar ya comprende también los valores negativos, bursátiles o escolares.

Según esto, cuando hablamos de unos valores que, como los valores de lo sagrado, en principio, se entienden en un sentido axiológico y no meramente funcional, tampoco estamos excluyendo su reformulación como valores funcionales, sobre todo si tenemos en cuenta las operaciones de *evaluación* y *puesta en valor*, y la circunstancia decisiva de que los valores axiológicos están siempre polarizados (bello/feo, bueno/malo, caro/barato, sano/enfermo...). Por tanto, que tienen una estructura isomorfa con los valores funcionales aritméticos (positivo/negativo) sin perjuicio de que ahora estos valores (y = 8, y = -8) no tengan en principio connotación axiológica.

Es cierto que quienes trabajan, desconociendo la teoría de los valores, en operaciones políticas o pedagógicas que consisten en poner en valor ciertos proyectos, objetivos institucionales, destrezas, hábitos o virtudes, suelen estar pensando sólo en valores positivos y absolutos, sin tener en cuenta que la operación «poner en valor algo» equivale siempre a devaluar los valores opuestos. No es posible poner en valor la República sin devaluar la Monarquía; no puedo poner en valor a Bach sin devaluar al pop, o si se quiere al jazz-Bach.

Y todo esto sugiere que son los valores económicos, los valores de cambio (y también los valores de uso), aquella categoría de valores que desempeñó el papel de puente, a través de los valores funcionales en su sentido lógico, para pasar al terreno de los valores axiológicos, que todavía no se definían así, sino como virtudes o vicios, o como destrezas o torpezas, o como cualidades designadas con términos procedentes de la raíz valor (valiente, cobarde).

5. Correspondencia de las especies de valores de lo sagrado con los ejes del espacio antropológico (circular, radial, angular)

Tomaremos aquí como campo de variables independientes de lo sagrado, interpretado como una función, los contenidos que pueden inscribirse a lo largo de los ejes coordenados del espacio antropológico: el eje circular —en el que se disponen los hombres en sus relaciones con otros hombres—, el eje radial —en el que se disponen las cosas impersonales, inorgánicas u orgánicas, naturales o culturales, con las cuales los hombres pueden mantener relaciones institucionales—, y el eje angular —en el que se disponen las entidades personiformes, pero no humanas, con las cuales los hombres pueden mantener también relaciones institucionales—. Estas últimas entidades pueden asumir la morfología de los ángeles y los arcángeles, de los dioses olímpicos, de los demonios, de los animales numinosos... Por lo demás, habrá que tener en cuenta la posibilidad de valores independientes, y de situaciones que no se inscriben en un solo eje, sino en dos o en tres. Aquí nos limitaremos solamente a los valores simples, aquellos que sólo pueden inscribirse en un solo eje.

1. Esto supuesto obtenemos los valores circulares de lo sagrado tomando como variable independiente a cualquiera de los «puntos» determinables en el eje circular. Estos «valores circulares» se polarizarán en torno a dos extremos, y se manifestarán como grados de dos familias de valores, la familia de los valores circulares positivos de lo sagrado, y la familia de los valores circulares negativos de lo sagrado. La primera familia se corresponde con la familia de los valores de «lo santo», la segunda familia con la familia de los valores de «lo malvado». Es cierto que los valores de «lo santo» se producen también del vértice de la jerarquía del eje angular, a saber, de Dios. Pero sólo a Dios se le reserva el nombre superlativo de Santísimo, y no sólo al Dios que está en el Cielo, sino al Dios encarnado que está en la Tierra, en la forma de hostia consagrada (del templo en el que se guarda esta hostia, se dice que tiene expuesto al Santísimo).

Pero si a los santos, tanto a los santos del Cielo como a los santos de la Tierra (por ejemplo, al Santo Padre, o Papa de Roma, por ejemplo), los adscribimos al eje circular, el Santísimo desbordará este eje, y entrará en el eje angular, en la figura de Cristo, situado simultáneamente en el eje circular (en cuanto hombre) y en el eje angular (en cuanto Dios). Lo que nos permitiría interpretar el valor «Santísimo» como un valor límite circular, cuando se identifica con el valor angular supremo, Dios, y sólo entonces pasará a ser un valor circular inducido. En cualquier caso, los santos del Cielo de

la tradición católica siguen siendo contenidos del eje circular, porque los santos del Cielo siguen siendo hombres, llamados además en el día del Juicio final a reunirse con sus cuerpos resucitados. Por ello los santos del Cielo se distinguen perfectamente de otros espíritus celestes no humanos, tales como ángeles, arcángeles, demonios, serafines o querubines, que son contenidos inequívocos del eje angular. El día de Todos los Santos, que celebra la Iglesia católica el primero de noviembre, es el día de la conmemoración de los hombres fallecidos que están en los cielos esperando la resurrección de la carne; no es el día de Todos los Ángeles, ni tampoco es el día de Dios.

Tanto los valores de lo santo como los valores de lo malvado se encarnan en sujetos humanos: sólo los humanos pueden ser santos o malvados. La fiera más depredadora, el lobo que mata a las ovejas por matar, no es un malvado, simplemente ejecuta las pautas de conducta grabadas en sus genes o en su cerebro. Pero los valores de lo santo y de lo malvado, aunque afectan ante todo a sujetos humanos vivos, también pueden seguir afectando a sus cadáveres (o al menos así lo creían algunas tradiciones muy antiguas). Y así, mientras que hay hombres que mueren «en olor de santidad» (el perfume fragante y suave que desprenden los cadáveres de los santos, con frecuencia incorruptos), hay también hombres cuyos cadáveres despiden un olor nauseabundo e insoportable, un hedor que se identifica en algunos pueblos con los vampiros, símbolos del mal.

2. Cuando tomamos como «variables independientes» de la función de lo sagrado a puntos determinados del eje radial, los valores de lo sagrado correspondientes se identifican con los *fetiches* en el más amplio sentido del término (puede verse «Reivindicación del fetichismo» en nuestro libro *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión,* Madrid, 1989). También los fetiches están polarizados, puesto que hay fetiches benignos (piedras de llover, amuletos, talismanes, árbol ágata, amatista) y fetiches malignos (ciguas, granates).

Los «valores fetiches» se toman aquí en todo caso como una sinécdoque (*pars pro toto*) de la constelación más amplia de los valores de lo *sagrado impersonal,* de lo sagrado vinculado a ciertos «mecanismos» o automatismos que tienen que ver con la brujería o con la magia, y en los cuales ha querido ver alguien (con Frazer) la fuente de los valores científicos (la magia como precursora de la ciencia). Según esto el mago equivaldría al científico que *ordena* a las fuerzas impersonales de la Naturaleza que actúen por sí mismas a su servicio, frente al sacerdote que *implora* a Dios que esas fuerzas naturales actúen o dejen de actuar atendiendo a los intereses humanos.

Es muy discutible, sin embargo, esta interpretación de las semejanzas entre la magia y la ciencia; y puesto que el mago desconoce el «mecanismo» de

las acciones (incluso cuando ellas van acompañadas del éxito), podría concluirse que la magia se distancia mucho más de la ciencia que de la religión, porque al rogar a Dios demuestra (críticamente) desconocer el enigma, en lugar de vanagloriarse por los supuestos éxitos. La involucración de la magia en la religión constituiría, según esto, antes una aproximación al *a priori* científico que no confunde las técnicas, aunque obtengan resultados espectaculares, con la ciencia, que sigue buscando las causas internas más allá del éxito (otra cosa es que muchos ingenieros que han logrado establecer métodos brillantes prácticos para obtener algo crean ser científicos consumados).

Los valores fetiches benignos mantienen relación con la magia blanca, más que con la religión; los valores fetiches malignos se corresponden con la magia negra.

3. Por último, si tomamos como valores independientes de la función de lo sagrado a puntos determinados del eje angular, los valores de lo sagrado correspondientes se identifican, cuando son positivos, con los dioses o númenes benignos, y cuando son negativos con los diablos, que según cálculos de Johann Weyer, en su libro *De Praestigiis Daemonum* (1563), alcanzaban la cifra de 7.409.127 diablos, a las órdenes de 79 príncipes, pero todos ellos bajo el dominio de Satán. Habría una posibilidad de ordenación, según la relación de demonios, de las variables de la parte negativa del eje angular, similar a la ordenación de las variables numéricas, desde su parte negativa, de una función matemática; y habría también una posibilidad de ordenación de las variables, según las relaciones de dominación de la parte positiva de estos valores hasta llegar al límite, Dios (puede verse el análisis de las consecuencias de las relaciones de dominación entre los númenes en *El animal divino,* escolio 11 de la segunda edición). Como valores límite de estas series de valores habría que tomar por tanto a Dios y a Satán, que no serían figuras independientes o yuxtapuestas, sino figuras correlativas dentro de la serie ordenada de valores angulares de lo sagrado.

6. Sobre las relaciones entre las distintas especies de lo sagrado

Los valores de lo sagrado se clasifican, según lo que venimos diciendo, en tres grandes clases, en principio independientes las unas de las otras: la clase de los *valores sagrados circulares* (los pares de valores santo y malvado), la clase de los *valores sagrados radiales* (fetiches benignos y fetiches malignos) y la clase de los *valores numinosos* (satánicos y divinos).

Pero esta discontinuidad o independencia entre las clases de valores de lo sagrado no ha de confundirse con una ausencia total de interacciones entre

ellos, y a veces de involucraciones, hasta el punto de que podría pensarse en la conveniencia de poner alguna de las tres clases de valores de lo sagrado como la verdadera fuente de la sacralidad de las otras dos, que, por tanto, quedarían reducidas, al menos en el origen, a la clase considerada como originaria.

Cabría distinguir, según esto, entre las teorías que mantienen la independencia de los valores de lo sagrado, en general, tres tipos de teorías reductivas de lo sagrado.

a). Las que sostienen que lo santo (en el sentido dicho) es la fuente de todo lo sagrado. Estas teorías comprenden todas las variantes del «humanismo de lo sagrado» (incluyendo aquí al evemerismo); y podríamos poner estas teorías bajo el patronato del Kant de la *Crítica de la razón práctica.*

b). Las que sostienen que lo numinoso es la fuente de todos los demás valores de lo sagrado. Podríamos hablar de «teorías religiosas de lo sagrado», y cabría ponerlas bajo el patronato de San Agustín.

c). Las teorías que sostienen que los fetiches son la fuente de todo lo sagrado (por tanto, de lo santo y de lo numinoso). Tal es el caso, por ejemplo, de las teorías panbabilonistas (llamadas a veces fetichistas), iniciadas por el propio De Brosses y continuadas por Von Schröeder o Ernst Siecke. (Si los cristales de roca seleccionados y coleccionados por algunos primitivos se interpretan como fetiches, la teoría del fetichismo originario podría aducir como argumento los seis cristales de roca encontrados en un yacimiento de la India —Singi-Talat, en el Rajastán— asociado al *Homo erectus* y datado con la antigüedad de 150.000 a 200.000 años.)

Insistimos: la presentación de la cuestión que hemos ofrecido puede servir al menos para advertir que las diferentes terminologías no son estipulativas, sino que dependen de concepciones filosóficas o metafísicas bastante precisas. Y con ello decimos que nuestra terminología no es más «estipulativa» de lo que puedan serlo las otras, y que cuando ella es discutida ocurre que, en todo caso, también es discutida la concepción filosófica que actúa detrás de ella, el materialismo. Y, sin embargo, también podría llegar el caso de que, desde coordenadas no materialistas, se reconociese que lo sagrado se estructura como un género común que se divide inmediatamente en tres especies: lo santo, el fetiche y el numen.

Por lo demás, la diversificación «categorial» que, según la teoría aquí defendida, corresponde de modo inmediato a los valores de lo sagrado no debe confundirse con la posibilidad de sustantivar alguna o todas estas categorías, como si los valores de lo santo, por ejemplo, pudieran brillar siem-

pre por sí solos al margen de los valores de lo numinoso o de los valores fetichistas. Más ajustado a la realidad del espacio antropológico, cuyos ejes venimos considerando como disociables pero inseparables, sería hablar de una suerte de *koinonía* entre las diferentes categorías de lo sagrado; lo que no significa que las proporciones que cada valor del «compuesto» pueda tener en cada momento hayan de ser siempre las mismas.

En cualquier caso, los valores elementales de lo sagrado no son los únicos, según hemos dicho. No sólo porque hay valores complejos, sino porque hay contenidos que pueden deslizarse sucesiva o simultáneamente por diversos ejes. Sucesivamente: un diente de mamífero o de reptil puede alcanzar el valor de un *sacrum*; pero este diente, si es el diente de Buda, será santo; si es el diente de un jaguar, puede ser numinoso, y si ha perdido las referencias a su organismo y su morfología se mantiene como sagrada, lo consideraremos como un fetiche. Simultáneamente: la figura sagrada de Cristo encarna a la vez los valores de lo santo (en cuanto Cristo es hombre) y los valores numinosos (en cuanto Cristo es Dios); un caso en el cual los valores de lo santo y los valores religiosos se nos muestran unidos hipostáticamente, sin por ello confundirse (como lo prueban los seculares debates teológicos que tuvieron lugar en los concilios de Nicea o de Éfeso).

Por nuestra parte, rechazaríamos cada una de estas tres «teorías» y nos atendríamos a una cuarta teoría, la teoría de la pluralidad de «categorías de lo sagrado» que, además de sus fundamentos «empíricos», tiene a su favor su concordancia con los principios del pluralismo materialista.

7. Planteamiento de una «dialéctica de lo sagrado»

La independencia o discontinuidad de las diversas clases de los valores de lo sagrado no tiene por qué ser interpretada, según hemos dicho, como un aislamiento o separación de cada clase o categoría de lo sagrado con las otras dos clases de categorías. Por el contrario, las interacciones son constantes, dado que los ejes del espacio antropológico no son separables, aunque son disociables.

Podríamos hablar así con fundamento de una «dialéctica de lo sagrado». Los valores de lo sagrado, tal como los venimos entendiendo, constituyen una *koinonía*, una *symploké*, sin perjuicio de su diversidad y de su discontinuidad. Pero una *koinonía*, en cuanto comunidad de términos heterogéneos, pertenecientes a diversas especies o géneros, no constituyen (como muchos querrían: los monistas de lo sagrado que tienden a ver en los valores de lo sagrado expresiones diversas de una misma fuente, por ejemplo, teofanías)

una unidad que pueda sobrentenderse en la perspectiva irenista de la paz armónica, la cooperación, la solidaridad y la amistad entre todas las partes. La *koinonía* de los múltiples valores de lo sagrado, como las *koinonías* o comunidades biológicas o sociales, se mantienen casi siempre en conflicto mutuo, incluso en conflictos a muerte, como ocurre con las biocenosis, particularmente por las biocenosis compuestas por organismos heterótrofos que necesitan comerse unos a otros en «proporciones definidas» para que la comunidad pueda persistir como tal de un modo sostenible.

La comunidad o *koinonía* de los valores sagrados es una comunidad dialéctica, que incluye, además de alianzas, conflictos entre los valores, tanto entre los que pertenecen a la misma categoría como entre los valores que pertenecen a categorías distintas. Desde una perspectiva sociológica los conflictos entre los valores de lo sagrado podrán manifestársenos como conflictos entre magos, chamanes y sacerdotes. Hay alianzas, pero también conflictos entre unos númenes y otros, entre unos santos y otros, entre fetiches; y hay alianzas y conflictos entre fetiches y santos y entre númenes y fetiches, etc. La historia de lo sagrado podría reexponerse en términos de esta dialéctica entre los valores de lo sagrado.

Pero el reconocimiento de los conflictos entre los valores de lo sagrado no ha de significar el olvido de sus relaciones de alianza y cooperación, casi siempre contra terceros (sociológicamente, las relaciones de alianza entre magos y chamanes contra sacerdotes, o de sacerdotes y chamanes contra magos).

Las relaciones de conflicto o de incompatibilidad podrán agruparse lógicamente en seis rúbricas diferentes, obtenidas por la confrontación de cada uno de los dominios categoriales, o bien «consigo mismos» o bien con los otros dos presupuestos.

8. Dialéctica interna de los valores de lo santo

Los valores de lo santo constituyen el dominio de los valores de lo sagrado, en el cual los conflictos internos son más débiles y superficiales. La razón es acaso que los santos, vivos o muertos, se caracterizarán por su bondad, y la bondad sagrada implica una tendencia a eliminar las diferencias que dividen a los hombres, apuntando, por tanto, a la paz y hacia la amistad entre ellos y sus trasuntos celestiales. En el cristianismo este ideal queda reflejado en la doctrina de la comunión de los santos. Sin embargo, la comunión de los santos es un ideal metafísico. Entre los hombres santos realmente existentes han tenido también lugar regularmente relaciones de rivalidad, de diferencia de criterios

(aun dentro de una misma comunidad religiosa) y aun de lucha enconada, cuando tenemos en cuenta las relaciones entre santos de diversas religiones; por ejemplo, entre santos cristianos y sufíes considerados como falsos profetas o «santones», como se les denominó despectivamente desde las sociedades cristianas.

9. Los conflictos de los valores numinosos entre sí

Bajo esta rúbrica se contiene un material muy abundante que se extiende prácticamente a lo largo de toda la historia de las religiones. En efecto, las religiones positivas, organizadas en torno a los númenes (no humanos) han mantenido generalmente relaciones de competencia y, por tanto, de conflicto, sobre todo en la fase de las llamadas religiones superiores, en cuyo contexto han tenido lugar las «guerras de religión».

Las religiones de la fase primaria y secundaria pudieron mantener, en general, relaciones más pacíficas, no tanto por tolerancia cuanto por aislamiento o incluso por desprecio mutuo. Cuando los diversos grupos sociales se hayan desarrollado suficientemente, los númenes respectivos entrarán en competencia feroz (o si se quiere, la competencia entre esos grupos se expresará *inter alia* a través del conflicto entre los númenes respectivos). Y no sólo los númenes de religiones terciarias frente a los númenes secundarios, como sería el caso del comportamiento de los soldados de Hernán Cortés ante el dios Cozumel: vieron en él un leño y en su lugar pusieron una imagen de la Virgen María. También los númenes secundarios se enfrentan contra los primarios y entre sí.

Los ejemplos son innumerables. Refirámonos al conflicto permanente entre Seth y Osiris (según nos cuentan los *Textos de las pirámides* de la V y VI Dinastía, que Maspero publicó en 1880): Seth, unas veces escorpión, otras veces hipopótamo, envidioso de su hermano Osiris, urde continuamente intrigas contra él, que no logran éxito gracias a los desvelos de la hermana-esposa Isis. Por fin logra dar con la gran estratagema del cofre fabricado a medida de Osiris (Plutarco dice que el cofre lo hizo Tifón). En el banquete, setenta cómplices; Seth los invita a meterse en el cofre; sólo Osiris se ajusta a él y, una vez dentro, todos los cómplices se arrojan sobre la caja, la cierran convirtiéndola en ataúd, la arrojan al Nilo.

Podríamos referirnos también a Indra, el matador del demonio-gigante Vritra, que toma forma de serpiente tan enorme que llega a tragarse a Indra; hasta que otros dioses (los Maruts, dioses del huracán y compañeros de Indra) hacen bostezar al monstruo para que Indra pueda salir de su boca.

Más conocidas, en nuestra tradición clásica, son las luchas de *Gaia* contra *Ouranos*, su hijo, con quien concibió a los Titanes (entre ellos a Cronos) y a los Gigantes (cuyas piernas eran «como serpientes monstruosas»): muy pronto comenzará la gigantomaquia, la lucha de los Gigantes contra su padre. Pero es Cronos quien, a instancias de su madre, que le proporciona la hoz, corta los genitales a Ouranos y los arroja, junto con la hoz, al espacio y se hace con el poder. Cronos, temeroso de que sus hijos con Rea (Hestia, Deméter, etc.) le destronen, se los come. Rea pare en secreto a Zeus, el cual, junto con los Titanes y los Cíclopes, consigue la victoria.

Por su parte, la teología judeocristiana contiene el reflejo de los profundos conflictos que mantuvieron en la estratosfera los númenes superiores, los conflictos entre Dios y los ángeles (querubines o serafines) que se rebelaron. Este conflicto dio lugar —nada menos— al pecado original de los hombres. El conflicto entre númenes superiores, y en especial la rebelión de los ángeles contra Dios, aunque haya sido interpretado por los teólogos como un pecado, es decir, como algo que «no debiera haberse producido», ha tenido lugar de hecho, en el mito, y, lo que es más grave, sigue teniendo lugar en él. En torno a este conflicto se estructura, en la doctrina correspondiente, la historia de la humanidad, entendida como historia del conflicto entre las dos ciudades.

Los enfrentamientos más serios, en épocas históricas, han tenido lugar, sin embargo, entre los valores religiosos de las llamadas religiones superiores vinculadas a las sociedades imperialistas: judíos contra cristianos, cristianos contra musulmanes, cristianos entre sí. Las guerras de religión que atraviesan toda la historia de Occidente son la mejor ilustración de esta dialéctica entre los valores religiosos de monoteístas o adopcionistas contra los trinitarios, y luego de los protestantes contra los católicos. Los dioses monoteístas de las religiones superiores han resultado ser incompatibles entre sí: Alá y Cristo fueron incompatibles, como también fueron incompatibles el dios de Lutero y el dios de Carlos V.

Es cierto que en nuestros días la pauta seguida por la mayor parte de las iglesias, exceptuando las iglesias fundamentalistas, es pauta de paz y de tolerancia. Pero cabe pensar si esa tolerancia deriva, antes que de una voluntad de coexistencia pacífica entre las tres religiones de libro, o de un mecanismo de defensa mutua ante terceros, de una atenuación correlativa de los valores religiosos, reducidos a valores éticos, en los cuales la positividad de los valores religiosos respectivos va desapareciendo. La parábola de los tres anillos que Lessing expuso en su *Nathan el Sabio* podría servir de ilustración a nuestro diagnóstico: los tres anillos son iguales precisamente cuando han sido eliminados todos los componentes religiosos positivos (dogmas, sacramentos, sacerdocio, rituales...) que los enfrentan.

10. Dialéctica de los fetiches

Las relaciones entre los fetiches no son tan conflictivas como llegarían a serlo las relaciones entre los númenes, pero alcanzarán un grado de intensidad mayor que el que es propio de las relaciones entre los santos.

Los conflictos entre los dioses de religiones distintas, sobre todo en la época terciaria, no tienen lugar entre fetiches de sociedades diferentes, dado el nivel de desarrollo en que se encuentran las sociedades respectivas. Mientras que los dioses, o el Dios monoteísta de las sociedades imperialistas, son incompatibles, los fetiches de las sociedades secundarias pueden ignorarse mutuamente, sobre todo si las sociedades respectivas se mantienen en áreas geográficas separadas.

Incluso se interrelacionan diplomáticamente si las sociedades tribales correspondientes son vecinas y mantienen relaciones de intercambio comercial o matrimonial: los postes totémicos sirven de indicadores de los centros de cada grupo social, que suele mantenerse en equilibrio en su relación con los círculos vecinos. Pero esto no excluye la tensión de los fetiches dentro de un mismo grupo social, sobre todo cuando los objetos fetiches son utilizados por los magos o por los hechiceros. Baste citar la importancia que en muchas sociedades alcanzan los *nudos* (que habría que clasificar en la categoría de los fetiches) manejados por un hechicero que utiliza su poder maléfico, a la manera de los hos del oeste de África: allí el hechicero, haciendo un nudo en un tallo de hierba, imprecaba a su enemigo diciendo: «¡He atado a Fulano de tal en este nudo! ¡Caigan todos los males sobre él! ¡Que cuando vaya al campo le muerda una víbora! ¡Que cuando vaya de caza le ataque una fiera hambrienta, que sus noches sean malas, etc.!» Ahora bien, la influencia de estos nudos puede ser neutralizada mediante nudos más poderosos utilizados por el hechicero que trabaja a favor del enemigo. La «guerra de nudos» entra al servicio de las guerras entre los hombres, individuales o en grupo.

En la medida en que interpretemos nuestros museos de arte como templos de fetiches cabría también entender algo de los conflictos surgidos entre diversos «ismos» y escuelas artísticas tradicionales (por ejemplo, los dadaístas de los años treinta del siglo XX arrojando ácido sulfúrico a *La Gioconda* colgada en el Museo del Louvre) como un aspecto más del conflicto entre fetiches.

11. El conflicto entre santos y númenes

Aunque en la teología católica los santos bienaventurados (los beatos) y los númenes (como puedan serlo los ángeles o las personas de la Trinidad) conviven

en paz y en armonía eternas, tal como se la representó el Pseudo Dionisio hablando de la jerarquía celeste (armonía que no excluye el contrapunto entre lo sagrado celeste y lo sagrado infernal, entre el Cielo y el Infierno, en donde eternamente sufren los númenes demoníacos, encabezados por el maligno, el fuego eterno), sin embargo esta misma teología presupone una tensión dialéctica constante entre la categoría de los santos y la categoría de los númenes angélicos.

Este conflicto, además, según algunos teólogos, estaría en el origen del mismo pecado original de los hombres cuando éste es interpretado como un pecado de envidia (Suárez): la envidia que los ángeles más elevados, serafines o querubines, habrían experimentado cuando Dios Padre les reveló que pensaba «encarnarse» como Segunda Persona, en un hombre. De hecho, el dogma de la Encarnación venía a situar a los hombres, en la jerarquía sacra, por encima de los ángeles, lo que no dejaba de ser una contradicción. En el apartamiento del culto católico a los santos que el protestantismo propició, cabe ver las huellas de este conflicto entre los santos y los númenes sobrehumanos, y entre los ángeles y Dios mismo.

12. Conflicto entre los númenes y los fetiches

En el inagotable material «empírico» que cabe analizar a la luz de esta rúbrica destacan, sin duda, al menos en nuestra tradición cultural «occidental», los conflictos entre los valores religiosos estrictos (asociados, en las religiones terciarias, a Dios y a los ángeles, como espíritus puros) y los valores de lo sagrado corpóreo que las propias teologías judía, cristiana o mahometana llegaron a considerar como supersticiones abyectas (en la terminología positivista: como supersticiones fetichistas).

El conflicto alcanzó su máxima tensión cuando, a la vez, los valores sagrados fetichistas constituían obras de arte, y de arte considerado como el más refinado; porque, entonces, el conflicto entre el elemento religioso o numinoso de lo sagrado y el elemento corpóreo-fetichista conduciría al proyecto radical de una desacralización del arte. Una desacralización que no estaba impulsada desde una perspectiva racionalista, que buscase secularizar los valores estéticos, sino desde una perspectiva religiosa. Es así como resultará que el proceso de desacralización religiosa del arte se convirtió en el implacable, por no decir fanático, movimiento religioso que conocemos como iconoclastia. La desacralización religiosa del arte puede llegar al límite, en la forma de una propuesta de «liquidación» del arte mismo.

Tiene poco sentido hablar, en general, de un conflicto entre los númenes

religiosos y el arte, en general, como si los numenes fuesen inmutables. Los números de la religión natural sólo desde Chauvet o Altamira habrán logrado elevarse a la condición de números positivos, a través de sus representaciones figurativas, que, por otra parte, suelen ordinariamente ser interpretadas desde un punto de vista religioso («Altamira es la Capilla Sixtina del Cuaternario»).

Sin embargo, nos encontramos ante una dialéctica que, en términos de la metafísica neoplatónica, podría designarse como el conflicto entre el *verum* y el *pulchrum*. La obra de arte (incluyendo la obra literaria) ¿puede ser falsa?, ¿puede ser reaccionaria? (¿qué interés podría atribuirse, en nuestros días, por ejemplo, a una novela o a un film como *El exorcista*, si se da por descontado que todo cuanto tenga que ver con la posesión o con la obsesión diabólica es mera patraña o delirio psiquiátrico?).

Ahora bien, entre los judíos, el Éxodo XX, 4, nos da la pauta (también otros lugares de Moisés: Éxodo XX, 22; Éxodo XX, 2): «No harás para ti obra de escultura, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de las cosas que están en las aguas debajo de la tierra». (Scio anota en su traducción de la Vulgata: «El Señor quiere desarraigar las supersticiones de Egipto, en donde se adoraba al buey, al becerro, al cocodrilo y al pez.») La historia de Aarón y del becerro de oro (¿acaso el buey Apis?) podría ilustrar el conflicto entre el numen divino y un fetiche (transposición a su vez de un numen primario); un fetiche de oro, que una vez fundido, se dice en el capítulo XX, fue dado a beber a los idólatras. (Es de suponer que el becerro de oro sería una obra de arte, que para sí la quisieran los museos del mundo actual, cuyos directores podrían ver en Moisés a un terrorista todavía más temible que aquellos dadaístas, a los que nos hemos referido, que, en los años treinta del siglo XX arrojaban ácido sulfúrico a *La Gioconda*.)

Los filósofos griegos, desde Jenófanes hasta Diágoras, también mantuvieron, en nombre de la verdad, una actitud desacralizadora de las obras de arte religioso, una actitud que podríamos considerar como iconoclasta. Y precisamente por ello fueron considerados ateos (desde el punto de vista de la religión positiva correspondiente) aunque teológicamente algunos distasen de serlo. A Diágoras se le persiguió por ateo, según nos transmite Atenágoras (en su *Legación en favor de los cristianos*, §4), puesto que no sólo «hacía pedazos la estatua de Heracles [de madera] para cocer con las astillas sus nabos, sino que derechamente afirmaba que Dios no existe en absoluto».

Entre los cristianos, siempre estuvo viva una corriente adversa a todo cuanto pudiera indicar superstición e idolatría, es decir, en nuestros términos, fetichismo. Arnobio, por ejemplo, hacia el 296, en su libro *Adversus nationes*, afirma que el arte de los paganos carece de majestad y de fuerza

numinosa (*vis numinis*); es falso, dice, que los dioses hayan inventado las artes y las tengan bajo su cuidado. «Vosotros, romanos, afirmáis descender de Venus, y contempláis en el teatro a un actor mímico, que danza eróticamente y representa a Venus como si fuera una ramera.» Y es absurdo, añade, pretender hacer imágenes (*simulacra*) de los dioses como si fuesen hombres, porque el *simulacrum* ha de reproducir la figura esencial. Pero ¿cómo sería posible representar a una deidad invisible? ¿Acaso una estatua con barbas puede imitar a un Dios que no puede llevarlas? ¿Y qué pueden representar los dioses con cabeza de león si estos dioses no existen? (Arnobio representa aquí el ateísmo respecto de los dioses leoninos.) Pues si los dioses son entes pneumáticos, ¿estarían obligados por la estatua a permanecer sentados o de pie? Tampoco San Agustín, en su *De doctrina christiana,* admite excusa alguna para las estatuas paganas: «La estatua antropomorfa de Neptuno, dicen los paganos, es un signo del mal. Pero ni la estatua ni el océano son Dios... dejad que el poeta ensalce en sus versos esta hermosa estatua; sus versos son como una tierna cáscara rellena de piedrecitas que suenan rítmicamente, alimento para cerdos, no para hombres.»

Pero el movimiento religioso más potente en el seno del cristianismo se desató contra la iconodulia, o veneración de las imágenes, en el siglo VIII: es el movimiento que la historiografía conoce como *iconoclasmo*, que estalló en Bizancio en la época de los emperadores isáuricos, sobre todo en la época de León III (714-741) coetáneo de los reyes asturianos, como Pelayo, Favila o Alfonso I. No es nada fácil determinar cuáles pudieran ser los motores del movimiento iconoclasta. Se ha dicho que el rostro teológico de este movimiento no era otra cosa sino una máscara del fundamentalismo reivindicativo de las capas más pobres y oprimidas de aquella sociedad, los campesinos sobre todo, de los que dependía el imperio de Asia Menor (una vez que los musulmanes, también iconoclastas, se habían apoderado de Occidente).

En la écloga o colección de leyes de León III se lee: «Con Dios, por los pobres y los oprimidos, y por la defensa de la patria» (se ha observado que el iconoclasmo fue debilitándose a medida que aflojó la amenaza de los pueblos eslavos y los islamizados). Lo cierto es que en el 726, León III, no en nombre de la razón, sino en nombre de la fe religiosa, manda quitar el crucifijo de la entrada imperial y desata el motín con el que da comienzo una verdadera guerra civil-religiosa, durante el reinado del Constantino V (740-775), coetáneo de Alfonso I el Católico. Se rompen imágenes y cruces, se rascan los frescos de las paredes, los mosaicos se cubren de yeso, se queman los ídolos. No sólo se condena a las esculturas paganas, sino también a las cristianas. Muchos artistas huyen hacia Occidente. En la época de León V

(813-820), que es la época de Alfonso II el Casto (791-842), se recrudecieron las persecuciones iconoclastas (¿podría considerarse de todo punto gratuita la conjetura de que los «ángeles» que, bajo la apariencia de orfebres, se presentaron ante Alfonso II de Oviedo y fabricaron la Cruz de los Ángeles fueran artistas bizantinos huidos de la persecución de León V?).

En cualquier caso, el iconoclasmo constituye el fundamento religioso más profundo de toda legitimación de la desacralización del arte. Un espíritu bizantino desacralizador que podemos ver soplar todavía en Hegel: «El arte, en su más alto destino —dice Hegel— es y permanece siendo para nosotros un pasado, porque el arte no contiene lo universal en cuanto tal.» Como dirá Croce, la *Estética* de Hegel representa para el arte, ante todo, un elogio fúnebre: pasa revista a las formas sucesivas del arte, nos muestra sus grados progresivos de consunción interna y los arregla en el sepulcro con el epitafio escrito encima por la filosofía.

No puede olvidarse, por otro lado, que del cristianismo, y sobre todo del cristianismo católico romano, brotaron también las corrientes más poderosas y características, dentro de las religiones terciarias, orientadas hacia la defensa de la sacralidad de lo corpóreo, lo que nos sitúa en la antesala del fetichismo. Y esta defensa fue en gran medida obligada como contrapartida del radicalismo iconoclasta bizantino. Los nombres de Leoncio de Neápolis, en el siglo VI, y de San Juan Damasceno, en el siglo VIII, son los que merecen mayor recordación. A Leoncio se debe la distinción entre *ídolos*, a los que no corresponde realidad alguna, e *íconos*, que tienen una referencia real (como podían tenerla las imágenes de los santos).

San Juan Damasceno, cuya doctrina inspiró la del segundo Concilio de Nicea, del 787, reconocerá que no es posible representar a Dios, a lo invisible, ni mediante forma ni mediante color (si aplicásemos la doctrina a nuestro siglo, decir que «Dios está azul», como lo dijo Juan Ramón Jiménez, sería necio paganismo, o confusión de Dios con la cúpula celeste, en la que habían incurrido los antiguos, si es que Zeus, como sostuvo Petazzoni, significó originariamente precisamente el firmamento); pero el Damasceno precisará que la razón propia de la irrepresentabilidad de Dios no es tanto su invisibilidad cuanto su infinitud (los ángeles, aunque invisibles, serían de algún modo representables). Sobre todo, el dogma central del cristianismo permitirá afirmar, con el patriarca Nicéforo, que la persona de Cristo puede ser representada en cuanto hombre, aunque no en cuanto Dios. Con esto el problema de los límites entre el *sacrum* divino (lo numinoso) y el *sacrum* humano (lo santo) y aun el *sacrum* corpóreo (fetichista) se mantiene intacto.

13. El conflicto entre santos y fetiches

La raíz del conflicto entre santos y fetiches tiene seguramente algo que ver con el conflicto entre los *significantes* y los *significados*, cuando los «significantes» (si son signos instrumentales, que requieren *praevia notitia sui*) que además sean icónicos tienden a sustituir en la práctica a los significados santos y, por tanto, conducen a la transformación del culto a los santos en idolatría (en fetichismo).

Los significados (los santos, los númenes) exigen siempre, en efecto, significantes corpóreos; pero los significantes corpóreos no implican siempre significados alegóricos, puesto que pueden inclinarse sobre sí mismos, a título de signos tautogóricos. Es entonces cuando el «culto al significante» llegaría a desplazar el «culto al significado». Es así como, por ejemplo, el *mangu* poseído por el brujo azande, será entendido, no como algo que posee su virtud por la acción de algún espíritu residente, sino por sí mismo, cuando se identifica con una bolsa negruzca o rojiza que se encuentra en el vientre del brujo. Cuando Santa Clotilde ordena la destrucción de las estatuas de bronce que eran veneradas en la Galia, ¿estaba arremetiendo contra los idólatras o contra los espíritus (héroes o númenes romanos) enemigos de los santos cristianos?

Lo que sí es cierto es que la poderosa corriente iconoclasta que las iglesias protestantes desplegaron contra la imaginería católica, dejando vacías las hornacinas que alojaban las tallas o imágenes de santos de los altares y llegando a suprimir los mismos altares, no puede menos de ser incluida en la rúbrica del conflicto entre santos y fetiches.

14. Sobre la «educación en lo sagrado»

No existe una «cortadura» en el espacio antropológico entre el «continuo» constituido por los valores de lo sagrado y el «continuo» constituido por los valores de lo profano.

Desde algún punto de vista, «el mundo de lo sagrado» podría entenderse como inmerso en el continuo heterogéneo del espacio antropológico. Es cierto que, con frecuencia, aunque sea a título de reliquia, se mantiene aquí el dualismo heredado que opone Dios al mundo, o bien lo sobrenatural a lo natural, o el espíritu a la materia, incluso lo santo a lo demoníaco. Pero tal como hemos presentado lo sagrado, no cabría hablar de sus valores como si se encerrasen dentro de una frontera nítidamente establecida respecto del mundo de lo profano. Esta frontera sería borrosa, en todo caso; pero, sobre

todo, no habría que hablar de una frontera sino de varias: una es la frontera que separa lo religioso y lo profano estricto, otra la que separa lo santo de lo que no lo es, y una tercera la que separa a los fetiches de los cuerpos ordinarios de nuestro entorno.

Lo profano, aun en el supuesto de que fuera entendido como un fondo común previo a lo sagrado, no tendría por qué concebirse como una unidad homogénea. En todo caso, habría que decir que la distancia entre muchos términos del mundo de lo sagrado son mayores que las distancias entre algunos de sus términos y otros términos del mundo de lo profano. Por ejemplo, las distancias entre los númenes y los fetiches, tal como fueron percibidas en la época del iconoclasmo, eran más profundas que las distancias entre los fetiches y tantas obras profanas, aunque extraordinarias, que se custodian hoy en los museos de arte o de tecnología. De otro modo, no habría razones para considerar a cualquier *profanación* (en el sentido religioso estricto) como si se tratase de una *desacralización*, en su sentido general. Toda profanación comporta una desacralización religiosa; pero no toda desacralización es una profanación, si lo que se desacraliza es un fetiche o un santo (en el contexto del derecho canónico de la Iglesia católica, la desacralización regulada de un templo no comporta la profanación del mismo).

Lo que ordinariamente se conoce como profanación afecta a los númenes y a los santos, es decir, a las entidades sagradas de naturaleza personal, que son las que se engloban, al menos en la tradición católica, en la rúbrica de «religiosas» lo que no disuena demasiado con nuestros principios (relativos a la teoría de la religión), si tenemos en cuenta que los santos son hombres, pero hombres que han alcanzado otra vida distinta de la terrestre y se encuentran en la proximidad de los númenes, es decir, de los ángeles bienaventurados, y en la proximidad de Dios.

Entre el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano no habría un corte radical, aunque no fuera más que porque existen cortes múltiples. Lo sagrado, según lo hemos entendido, procede del mundo profano, y se constituye a partir de aquellos contenidos que, desde lo profano, se nos muestran como irreducibles a la «prosa de la vida». Son, en este sentido, sobrenaturales. Pero lo que es sobrenatural puede a su vez ser entendido, no ya como algo que exista «más allá» o «al otro lado» de la naturaleza. Puede ser algo que se advierte en las mismas cosas naturales, en la medida en que éstas no se dejan reducir íntegramente a la «prosa de la vida». Muchos pueblos que habitaban Madagascar en la época en que los estudió Arnold van Gennep (*Tabou et totémisme à Madagascar*, París, 1904) llamaban *fady* a todo cuanto se les presentaba como una suerte de «prodigio sobrenatural»;

las cosas *fady* solían ser tabuadas, no se las podía tocar. Pero *fady* podía ser tanto un enfermo como un blanco extranjero. *Fady* tenía, según esto, una extensión casi superponible a la de lo que nosotros llamamos sacro.

Ahora bien, aunque lo sagrado diga siempre algo anómalo, o irreducible al curso prosaico de la vida (desde una enfermedad extraordinaria por sus síntomas, como la epilepsia o *enfermedad sagrada*, hasta un portento o milagro cinematográfico), sin embargo, no todo lo que es extraordinario ha de ser sagrado ni tiene por qué ser sacralizado. Para que algo extraordinario llegue a ser sagrado ha de tener la forma de una presencia *sui generis* que lo caracteriza como tal. Ésta es la razón por la cual muchos de los productos de nuestro mundo, que han sido percibidos como extraordinarios en el momento de aparecer en la sociedad industrial (el fonógrafo, el avión, el teléfono, la radio, la televisión), no han sido considerados como sagrados, excepto acaso por los papúas, nativos malgaches u otros análogos. Pertenecen, sin duda, al mundo desacralizado, y desde luego no transparente, de la sociedad industrial. No son sagrados, aunque se presenten, ante el común de los ciudadanos, como «cajas negras».

Desde la perspectiva del materialismo filosófico, la desacralización y la profanación tienen un significado peculiar. El mundo de lo sagrado, tal como lo hemos concebido, es, ante todo, un concepto *emic* que globaliza aspectos muy heterogéneos de la realidad (lo santo, lo numinoso, lo sacro objetivo o fetiche). ¿Puede establecerse, como regla general, la incompatibilidad absoluta entre una visión materialista del mundo y una visión sacralizada del mismo o de alguna de sus partes?

Es frecuente asignar al materialismo la misión de contribuir a la desacralización, por vía reductiva, de las diversas categorías de lo sagrado del mundo. Lo santo (sus valores, los carismas, por ejemplo) habrá de ser explicado a partir de mecanismos psicológicos o etológicos vulgares (en la línea de Freud o de Skinner). Lo numinoso podría verse reducido al plano de las relaciones de «comunicación interespecífica» que estudian los etólogos; y los fetiches serían todos ellos reducibles a los resultados que el análisis químico pertinente pueda ofrecernos.

Sin embargo, hay que distinguir entre el materialismo filosófico y el materialismo reductor, mecánico o químico; una suerte de materialismo vulgar o cientificista, que coincide con el concepto vulgar de «racionalismo». Desde el momento en el cual el materialismo filosófico somete a una crítica implacable, no ya tanto a las ciencias positivas, cuanto a las pretensiones de los fundamentalismos científicos, que consideran a las ciencias como conocimientos que «agotan» sus campos respectivos, desde ese momento las rela-

relaciones del materialismo filosófico con lo sagrado podrían ser contempladas de otro modo.

No se trata de que el materialismo filosófico pueda hacer alguna «concesión» a las pretensiones de los especialistas de lo sagrado, cuando se arrogan la función de hermeneutas, mensajeros o mediadores de un mundo sobrenatural, al que ellos hubieran tenido acceso en virtud de alguna revelación singular. La crítica materialista se dirige contra toda hipóstasis de lo sagrado, que pone detrás de las cosas sacras a alguna sustancia «manifestada a través de ellas». El materialismo no puede menos de mantener viva la actitud de *asebeia* (o impiedad) ante todo tipo de revelación positiva tenida como sagrada. Si a lo sagrado corresponde en algún caso algún momento de la realidad, ese momento no podrá ser determinado a través de una revelación.

Pero aquello que el materialismo filosófico puede reconocer en lo sagrado, en sus diversas categorías, será sólo aquello que pueda tener algo de la expresión de lo arcano (relativo a cada época histórica), es decir, de indicación crítica de que el análisis científico positivo no ha «agotado» el campo que lo enmarca. Así como el análisis químico del sodio y el análisis físico de las ondas electromagnéticas que despide al ser iluminado no agotan el color amarillo con el que se nos presenta al espectroscopio, así el análisis de las cosas sagradas, llevado a cabo por las categorías científico-positivas, no tiene por qué agotar la integridad de sus contenidos peculiares.

Lo sagrado, una vez depurado de las interpretaciones teológicas y metafísicas en las que se nos da envuelto, viene de algún modo a confluir con la crítica de la ciencia, o mejor dicho, con la crítica de sus pretensiones reductoras. Lo *sacrum*, en resolución, puede equivaler para el materialismo filosófico, al indicio, por no decir «prueba de existencia», de que las ciencias categoriales no agotan el material de sus campos respectivos. Ese plus inagotable, borroso y oscilante que emigra de un lado a otro, y que no cabe en ningún caso hipostasiar, es acaso lo que, en parte al menos, podría hacerse presente como *sacrum*.

De las ideas expuestas sobre lo sagrado se derivan lógicamente algunas líneas generales, no por ello menos importantes para el planteamiento de los problemas centrales que suscita la cuestión contenida en la rúbrica de la «educación en lo sagrado».

Ante todo, la «educación en lo sagrado» no tiene por qué sobrentenderse como equivalente a cualquiera de las «estrategias» orientadas a la reproducción, en las nuevas generaciones, de las «experiencias» de los valores de lo sagrado, al modo como lo propugna la perspectiva del «relativismo cultural», que la práctica obliga a adoptar a la UNESCO. No porque se invier-

tan muchos billones en educación de los niños o de los adultos en los *valores sacros* de los betsileo, de los yanomanos o de los arunta puede hablarse de educación, salvo en el sentido puramente etológico del término. Esta «educación en los valores de lo sagrado» más tradicional podría conceptuarse también como una forma de administración del «opio» a los pueblos del tercer mundo. Si la educación ha de ir subordinada a la verdad, la educación en determinados valores de lo sagrado puede ser denunciada como criminal, ridícula o reaccionaria. La educación, como proceso formal etológico, no se justifica por su mismo ejercicio, y por ello esta educación suscita siempre la pregunta: ¿educar para qué? (es decir: ¿respecto de qué materia?).

La educación en los valores de lo sagrado, desde la perspectiva del materialismo filosófico, tendría que ser entendida, a lo sumo, como educación crítica, es decir, ante todo, destructora de cuantas interpretaciones místicas, metafísicas o teológicas suelen envolver a esos valores. Pero esta educación crítica no tiene por qué interpretarse como desacralizadora en el sentido «ilustrado» habitual del término. Por el contrario, habría que analizar en cada caso hasta qué punto no sería posible desplazar mediante la explicación científica lo sagrado que aparece en un lugar a otros lugares. Pero no para presentar la ignorancia bajo la forma de una profunda sabiduría. La educación en lo sagrado, en el fondo, tal como nos es dado entenderla, se reduciría a la educación misma en el *ignorabimus,* que acaso no sea otra cosa sino la educación en la *docta ignorancia.*

15. Distribución diferencial de los valores de lo sagrado entre las tres fases de la religión

No habría ninguna razón para que los valores de lo sagrado, aun distribuidos por todas las direcciones del espacio antropológico (sin saturarlo ni mucho menos, sin embargo), se ajustaran a un patrón uniforme de distribución. Por el contrario, lo que puede esperarse (sobre todo teniendo en cuenta nuestras premisas pluralistas) es que la distribución de los valores de lo sagrado sea muy heterogénea y no uniforme, en el espacio antropológico, y sobre todo, en el curso histórico de su «despliegue» o evolución.

Las diversas especies o modos de valores de lo sagrado no tienen por qué distribuirse uniformemente en los ejes correspondientes del espacio antropológico. En una sociedad, o en determinadas épocas, los valores religiosos (los valores numinosos) serán «más densos» que los valores fetichistas y que los valores de lo santo. En otras sociedades, u otras épocas, la densidad

mayor corresponderá a los valores fetichistas (mientras que los demás ejes podrán estar casi vacíos de valores sagrados).

Se comprende también que, para una sociedad dada, el eje más denso o simplemente más significativo en valores sagrados «coloreará» al espacio global. Habrá sociedades cuyo campo sebasmático tenga una coloración fuertemente religiosa, mientras que otras sociedades tendrán una coloración fetichista y habrá unas terceras sociedades en las cuales la santidad pura será el valor más significativo de lo sagrado de esa sociedad.

Con estas restricciones podríamos intentar la exposición de la serie de los grandes modelos generales de distribución de los valores de lo sagrado desde una perspectiva evolutiva (que, al mismo tiempo, pueda ser aplicada a la simultaneidad de las regiones del campo antropológico). Distinguiremos tres grandes etapas o fases que hacemos coincidir con las etapas en las cuales fue presentado el desenvolvimiento de las religiones (aunque los criterios podrían ser otros puesto que, en virtud de lo dicho, no habría por qué conferir, en principio, privilegio alguno, dentro de lo sagrado, a los valores religiosos): la fase primaria, desde el 60000 hasta el 12000 antes de Cristo (comprendiendo el Musteriense hasta el Neolítico y el Bronce; el descubrimiento de las cavernas de Chauvet, obligaría a retroceder casi 30.000 años), la fase secundaria, desde el 12000 hasta el 1000 antes de Cristo, y la fase terciaria, desde el 1000 antes de Cristo en adelante, dividida esta última en dos subetapas, la etapa antigua (hasta el 1500 después de Cristo) y la etapa moderna (las sociedades industriales y sus precursoras). *Grosso modo*, la fase primaria se corresponde con la etapa de los cazadores recolectores (el salvajismo de Morgan), la fase secundaria es la época neolítica y la del bronce, la fase de las sociedades tribales o agrícolas asentadas; la fase terciaria es la época de las sociedades estatales e imperialistas.

Desde el punto de vista de la distribución de los valores de lo sagrado, cabría aventurar que las sociedades primarias son sociedades eminentemente religiosas, y no porque en ellas no brillen los valores sagrados fetichistas, sino porque los más representativos compactos valores de lo sagrado serían los valores numinosos. Las sociedades secundarias representarían sobre todo el ascenso extraordinario de los valores sagrados del fetichismo y, con él, de la hechicería y de la magia. En las sociedades terciarias, en cambio, los valores de lo santo (mezclado con el culto a los héroes y a los semidioses) serían los más representativos, sin perjuicio de la gran importancia que podrían conservar los otros valores de lo sagrado.

En las sociedades primarias, en efecto, los valores religiosos de lo sagrado parecen los más representativos, no los únicos, por supuesto:

a). En el eje circular, en el que inscribimos las bandas, grupos o poblaciones de cazadores recolectores, dispersos en inmensos territorios, los valores asimilables a la santidad (diremos, en oposición al *Totem y tabú* de Freud) no tendrían apenas cabida. Los jefes o los padres prevalecerían antes por su energía, inteligencia práctica o experiencia que poco tendría que ver con la santidad. Sin embargo, los valores sagrados mágicos reducibles al eje circular pueden suponerse vigentes (contaremos, entre esos valores, a los cadáveres enterrados en urnas y también a los primeros indicios del animismo).

b). Tampoco en el eje radial encontraremos gran densidad de valores fetichistas de lo sagrado. Grupos nómadas que cambian de residencia no tienen por qué reparar en objetos excepcionales; lo que no excluye que el fuego y algunos meteoros, como el trueno o el rayo, puedan ser percibidos como sagrados. También determinadas piedras o rocas sobresalientes, como ocurre entre los arunta australianos, que figuran como depósitos de un principio fecundante que, en la ceremonia del *intichiuma,* el jefe golpea para sacar un polvo con el que puede frotar el pecho de su oponente.

c). Pero es evidente que la probabilidad mayor de encontrar una gran densidad de valores de lo sagrado en estas sociedades primarias tendrá lugar en el eje angular. Los animales numinosos habrán sido la fuente más abundante, si no la única, de lo sagrado. Las cuevas del Paleolítico superior, con sus figuras parietales zoomórficas (31.000 años las de Chauvet, 17.000 las de Altamira o Lascaux), son la mejor prueba de lo que pudo ser la religión primaria: una religión de caverna en la que se reunirían veinte o treinta individuos; ellos se acompañarían acaso de cánticos (como podría inferirse de la excelente acústica de algunas cavernas), que tan cerca nos evocan, no ya tanto la asamblea cristiana de la misa (como les ocurre a algunos paleontólogos franceses), cuanto la asamblea, más propia de una religión secundaria, de un mitreo. (La asociación entre la caverna prehistórica y el mitreo presidido por Mitra tauróctono es mucho más directa que la asociación entre la asamblea paleolítica y la misa.) Entre los warramunga australianos, las fiestas celebradas en honor de la serpiente Woyunka, que empinándose sobre la tierra llegaba hasta el cielo (acaso para formar un arco iris), son fiestas en torno a lo sagrado y numinoso. Todos los fenómenos de lo sagrado asociados al totemismo tienen también aquí su representación. Remitimos para más ejemplos a nuestro libro *El animal divino.*

En las sociedades secundarias los valores más representativos de lo sagrado serían los valores fetichistas; y no porque los valores numinosos se hubieran eclipsado, sino porque en la época de las religiones secundarias, y tras la domes-

ticación de los animales, o la liquidación física de las especies que encarnaron la numinosidad más intensa, el núcleo animal de la numinosidad aparecerá sustituido por sus representaciones corpóreas. Asimismo, los valores de lo santo tampoco brillarían como tales en la época secundaria, porque los hombres que llegan a hacerse sagrados es porque han sido declarados dioses o semidioses, antes que santos; el culto a los hombres no es además siempre culto a lo sagrado, sino por ejemplo a valores heroicos, profanos, políticos o militares.

a). Al eje circular podremos adscribir ahora valores que no son siempre valores de lo sagrado, y que aunque estén en su vecindad, no son tampoco valores de lo santo, sino más bien valores numinosos encarnados o participados por algunos hombres o personas sagradas, o sencillamente valores de lo sagrado que son circulares pero sin ser propiamente valores de santidad. Muchas personas se consideran sagradas porque sus nombres son secretos, están tabuados e incluso desaparecen del lenguaje en cuanto muere «el rey» que es propietario de ese nombre secreto, como ocurría entre los bahímas del África central. El chamanismo se convierte también en fuente caudalosa de valores sacros de índole circular, si es que el chamán tiene como misión no tanto poner en conexión a los hombres con los dioses, sino poner en conexión los hombres muertos con sus ánimas.

b). Los valores sagrados fetichistas están llamados a extenderse ampliamente por el espacio antropológico en las sociedades adscribibles a esta segunda época, aunque no sea más que por el repliegue de los valores numinosos nucleares y por la todavía incipiente cristalización de los valores de lo santo. Podría incluso aventurarse la afirmación de que la época secundaria de las religiones es al mismo tiempo la época del fetichismo. Grandes superficies de la Tierra han sido ya transitadas y colonizadas, se han identificado accidentes naturales, en función de piedras miliarias, se han individualizado las figuras del Sol o de la Luna (que desempeñan papeles ambiguos entre fetiches y númenes), se han creado, ya en el Bronce, otros accidentes nuevos, como menhires o dólmenes, con recintos u objetos sagrados. Al mismo tiempo, el desarrollo de la agricultura facilitará la aparición de magos que tratan con piedras u otros objetos dotados de virtudes sagradas de conseguir la lluvia o alejar la tormenta. El sabeísmo será una característica de esta segunda fase. Incluso algunos objetos que en principio pudieron tener aura sagrada como parte de un sujeto corpóreo numinoso se emanciparán de su origen y conservarán el aura sagrada transformada en fetiche: tal es el caso de la maza de Thor cuando resplandece por sí misma, como *Miolnir,* con el fulgor de un fetiche; tal es el caso del Santo Grial, y

[illegible] pero fetiche en su decurso). Gran importancia cobran en esta época los lugares sagrados, recintos cuyo valor sacro, aunque genéticamente derivado de fuentes santas o religiosas, se ha sustantivado hasta alcanzar proporciones fetichistas: la zarza de Moisés, las lindes de las propiedades, Jerusalén o Shambala, el lugar sagrado del Dalai Lama.

c). Los valores religiosos estrictos, los que van asociados a los númenes, se mantienen ampliamente a lo largo del eje angular, o combinados con valores de otros ejes. Pero los valores numinosos nucleares se habrán perdido casi todos en la edad secundaria. Los sujetos corpóreos que antaño eran próximos se transforman en dioses lejanos, invisibles (la vaca Athor, Osiris o Zeus), y su carácter sagrado o numinoso, identificado prácticamente con sus representaciones corpóreas, se aproximará constantemente hacia los valores fetiches. La *pietas* de la que habla Cota por boca de Cicerón (*De natura deorum*, I, 115-116) es *iustitia adversum Deos*, y se concibe como una relación retributiva justa entre los hombres y los dioses; la piedad llegará a ser un concepto estrictamente religioso-secundario, y se opondrá a la superstición, que desborda la piedad y la justicia por exceso o por defecto (Cicerón, I, 45; I, 117).

En las sociedades terciarias, en cambio, los valores de lo santo tenderán a avanzar hacia el primer plano del espacio antropológico, sin duda en función de la diferenciación que la figura del hombre y de todo cuanto se inscribe en el eje circular ha ido alcanzando progresivamente. La exaltación del hombre al primer lugar de la Naturaleza —exaltación que culmina con el cristianismo— explica también la gran probabilidad de la hegemonía de los valores de lo santo, en el conjunto de los valores de lo sagrado. De hecho, el culto a los santos (como algo contradistinto al culto a los animales, a los héroes y por supuesto a los dioses) encontrará su esplendor en esta época terciaria.

Sin embargo, es inconcebible, desde el punto de vista de la *koinonía* de las categorías de lo sagrado, que los valores de lo santo puedan brillar por sí solos más allá de ciertos cenáculos teológicos o filosóficos; venimos suponiendo que ellos van siempre entretejidos con otras categorías de lo sagrado. Si mantenemos la subdivisión de las sociedades terciarias en dos grandes fases, la de la sociedad terciaria antigua (sociedades políticas estatales imperialistas, de estructura agrícola) y las sociedades terciarias modernas (sociedades políticas estatales imperialistas, pero de estructura preindustrial o industrial), podíamos aventurar una esquematización de la distribución de los valores de lo sagrado en el espacio antropológico en el que se mueven dichas sociedades del siguiente modo: en las sociedades antiguas, el primado

de los valores de lo santo tiene lugar mediante la alianza de estos valores con los valores religiosos estrictos; en las sociedades modernas, en cambio, el primado de los valores de lo santo se mantendrá mediante su alianza con los valores fetichistas.

En las sociedades antiguas, el primado de lo sagrado circular se manifiesta en el culto a los penates, a los antepasados, a los difuntos, por un lado; pero también en el culto a los santos y, por supuesto, en el respeto y la veneración de las virtudes santas de los reyes capaces de curar la escrófula y de los hombres-medicina que actúan como santos (el caso de San Roque). Lo sagrado fetichista permanece sin duda, pero bajo el interdicto de la superstición, cuando no reabsorbido por lo numinoso (como ocurre con el cuerpo de Cristo). En cambio, lo numinoso seguirá manteniendo su prestigio cada vez más lejano, aunque en la religión positiva lo numinoso estricto se presentará en las formas de los ángeles y los arcángeles (bien distinguidos de los santos), representados plásticamente en una imaginería sagrada muy ambigua, ya sea por sus indudables componentes fetichistas, ya sea por la presencia cotidiana de los dioses astrales (como en Aristóteles o entre los musulmanes).

Pero en la sociedad moderna, la sociedad industrial que determina un incremento imprevisto de la cultura extrasomática, que llega a inundar el eje radial del espacio antropológico, lo numinoso divino se alejará cada vez más, y la naturaleza del mecanicismo alejará a Dios más allá del Mundo. Los valores sagrados de orden político y social, que son valores emparentados con lo santo, pasarán al primer plano de la escena. En nuestros días, en resumen, los ángeles, arcángeles y otros númenes espirituales tomarán la forma de extraterrestres, con un «coeficiente sacro» muy pequeño. Los animales también se aproximarán a los hombres, como hermanos suyos (Proyecto Gran Simio), tanto o más como herederos de los númenes paleolíticos. Los santos se diluirán también al confundirse con lo numinoso. Recíprocamente: las iglesias subrayarán sus componentes sociales, y la sociabilidad prevalecerá sobre cualquier otro tipo de interés por lo sagrado.

En cambio, los valores sagrados fetichistas experimentarán un incremento asombroso. Los museos, en los que se custodian y exhiben obras de arte incomprensibles, que ocupan el centro de enormes salas-ostensorios, van poco a poco sustituyendo a los templos. Son bultos, cuerpos, esculturas, pinturas las que se custodian en ellos y se respetan por sí mismas, por su propia estructura individual, idiográfica, corpórea, y no por cualquier espíritu residente en ellas, ni siquiera por su estructura morfológica repetible. Esto es lo que mejor acredita su condición de fetiche. El *Guernica* de Picasso podría ser imitado hoy de manera que técnicamente fuese indiscernible del original. Sólo por pro-

[illegible] valores que exceden los métodos de los críticos de arte, sería posible su diferenciación. Sin embargo, ningún museo (menos aún el Guggenheim de Bilbao) colgaría en una de sus salas una copia indiscernible del *Guernica,* porque lo que ellos buscarían sería el original, el fetiche.

16. Los valores religiosos involucrados con los valores de lo santo y con los valores mágicos

Concluiremos refiriendo especialmente a la religión (a los valores religiosos), que es el objeto de este libro, las afirmaciones que hemos hecho referidas en general a lo sagrado, seleccionando obviamente las que consideramos más pertinentes.

Diríamos, ante todo, que la religión no constituye un reino o esfera trascendente a nuestro mundo, como si fuera un reino que estuviera más allá del espacio antropológico, según la fórmula que Cristo pronunció —pero en cuanto Dios—: «Mi Reino no es de este Mundo.» La religión es un reino inmanente al espacio antropológico, a nuestro Mundo, pero no porque se reduzca al reino del hombre, como pretenden las concepciones humanistas de la religión («la religión es expresión del hombre, o de unos hombres frente a otros hombres»).

La religión procede del hombre, pero en tanto el hombre está involucrado con realidades no humanas, exteriores a él, como puedan ser las cosas impersonales (que se disponen en el eje radial) y los númenes personiformes, pero no humanos, como puedan serlo algunos animales (si Feuerbach había sentenciado que «el hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza», nosotros tendríamos que sentenciar que «el hombre hizo a los dioses a imagen y semejanza de los animales»). La religión permanece inmanente a nuestro espacio antropológico, y procede del hombre —porque ni el Mundo ni Dios son religiosos— pero no se «encierra en el hombre». Por el contrario, sólo está en el hombre cuando éste se abre a las cosas y a los númenes. En cualquier caso, la religión, en cuanto constituye un dominio propio, dentro del campo de lo sagrado, se desentiende hasta cierto punto de los otros dominios de este campo.

Pero no solamente se ve empujada a involucrarse en el «hemisferio» de lo profano, sino también en otros dominios de su propio hemisferio, el de lo sagrado. Y esta involucración es tan obligada que justificaría hablar de componentes sagrados (aunque no sean religiosos) de la religión, es decir, de los componentes *santos* y de los componentes fetichistas o mágicos de la religión.

Una involucración que a veces se mantiene en la forma de coexistencia pacífica, pero otras veces en la forma de coexistencia polémica y aun sangrienta.

Así, por ejemplo en el cristianismo, los valores estrictamente religiosos coexistirían pacíficamente con los valores de lo santo, e incluso con los valores fetichistas o mágicos. El propio Jesús practicó la magia, es decir, se comportó como los magos, resucitando por ejemplo a Lázaro, cambiando el agua en vino o multiplicando los panes y los peces (J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition,* Londres, 1974; Morton Smith, *Jesus the Magician: Charlatan or Son of God?*, Nueva York, 1978, *Jesús el mago,* Barcelona, 1988). Pero el conflicto entre los valores mágicos y los estrictamente religiosos estuvo siempre latente. La teología intentó encubrirlos, interpretando los resultados mágicos como milagros operados por Dios creador, de la misma manera que en nuestros días los teólogos interpretan las procesiones rogativas de lluvia, o los conjuros que un sacerdote pronuncia frente a la tormenta amenazadora, mientras lanza agua y aceite con su hisopo, como plegaria —el trisagio— dirigida al Dios creador a fin de que detenga el huracán, los rayos y los truenos. Pero los gestos del sacerdote empuñando el hisopo son demasiado parecidos a los del brujo que mueve las piedras de llover como para que, desde dentro de la misma Iglesia romana, no se abriera una corriente que condenaba estas prácticas supersticiosas, a la vez que daba pie para justificar estas prácticas mágicas de los sacerdotes, acaso no ya tanto para detener la tormenta o la sequía, sí para tranquilizar el terror de la familia o del pueblo.

Ante todo la religión, aunque sin confundirse con ella, está involucrada con la santidad, pero también con la maldad, con la maldad de estirpe estrictamente humana, no satánica, con la maldad propia de las personas humanas, de las que han descendido hasta el grado cero de su personalidad y se han transformado, como criminales horrendos, en simples individuos humanos. ¿Cómo podría respirar la religión fuera de la atmósfera de la santidad o de la maldad humanas? Aunque la santidad o la maldad tengan una fuente estrictamente humana, sin embargo la religión no puede dejar de tomar contacto con ellas. En general optará por la santidad, pero a veces también ha optado por la maldad, por la crueldad derivada de las guerras de religión, por los cultos satánicos, de los que todavía tenemos noticias en el presente, que conducen a crímenes horrendos y que no son, en modo alguno, de origen satánico, sino humano, aunque revestidos de un disfraz religioso.

Tampoco puede la religión desentenderse de lo sagrado, fetiche o mágico. Es consecuente admitir que el sacerdote (figura eminentemente religiosa, en cuanto mediador entre los hombres y las personas divinas) asuma muchas veces el papel de mago, por ejemplo al oficiar la misa negra de San Secario

(en la que al pronunciar el *Ite, missa est*, muere aquella persona a la que se aplicó). Max Weber reconoció también los papeles mágicos desempeñados por los sacerdotes: «Para el católico, la gracia sacramental de su iglesia estaba a disposición, como modo de compensar su propia insuficiencia, y el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio... se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad y perdón.» También garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista designio inexorable del que nadie ni nada podía redimirle. El católico, y aun el luterano, podía esperar reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad y liviandad («el Dios del calvinista no exigía a sus fieles la realización de tales o cuales buenas obras, sino una santidad en el obrar elevada a sistema»).

Sin embargo, los papeles mágicos tienen su ritmo propio, aun cuando puedan estar involucrados con valores religiosos y con valores de lo santo, como se ve muy bien analizando la institución del chamanismo, un fenómeno de origen siberiano y asiático central (tunguses —de donde procede la palabra rusa *shaman*—, yakutos, samoyedos, ostiakos...) pero que también se constata ampliamente en Australia, en América e incluso, según algunos historiadores y filólogos, en la Grecia antigua (Epiménides, Orfeo, Hermes psicopompo —cuyas alas tendrían que ver con el «vuelo mágico» de los chamanes—). El chamán ejerce, de todas formas, funciones mágicas, lo que no quiere decir (advierte Mircea Eliade) que todo mago sea un chamán.

Además, el chamán, más que con los dioses, comunica con los hombres y con los espíritus de los antepasados (mezcla a veces de santos y númenes). En este sentido el chamán tendría que ver, en cuanto «hombre medicina», con los valores de lo santo. Sin embargo, habida cuenta de las innegables y profundas conexiones genéticas de los chamanes con los animales numinosos (el Ave-de-presa-Madre, entre los yakutos, que se muestra en dos ocasiones: cada vez que tiene lugar el nacimiento espiritual de un chamán y en su muerte; los pájaros y serpientes pintados en los tambores chamánicos de los tunguses; el cuervo negro de los tambores chamánicos de ciertas tribus mongoles; las formas de oso, lobo o ciervo que adoptan los espíritus familiares y auxiliares en las sesiones chamánicas de tribus siberianas o altaicas...), cabe pensar que la institución del chamanismo es una transformación de instituciones religiosas primarias, cuyos componentes humanos («circulares») han sido amalgamados con instituciones propias de las religiones secundarias.

Capítulo 2

LA RELIGIÓN Y LOS VALORES DE *LO PROFANO*. RELIGIÓN Y CULTURA

Los componentes profanos de las religiones

1. La paradoja de la involucración de lo profano en lo sagrado (y en particular, en la religión)

En el capítulo precedente hemos definido lo profano como lo no-sagrado en general, y, en particular, como lo *no-religioso*, lo que está fuera del templo (*pro-phanum*), aunque pueda estar adosado a él.

Si atribuimos, aunque sea artificiosamente, tanto a «lo profano» como a «lo sagrado» el formato propio de las clases lógicas, las realidades, instituciones, conocimientos, etc., que llamamos *profanos,* podrían redefinirse como el conjunto de los «elementos» que pertenecen a la «clase de lo profano», y las realidades, instituciones, etc., que llamamos *sagradas* podrían redefinirse como el conjunto de los «elementos» que pertenecen a la «clase de lo sagrado». A esta última clase pertenecen los «elementos» de una subclase suya, la subclase de «lo religioso», que denominamos «clase de las cosas o asuntos religiosos», es decir, todo aquello que tiene que ver con la religión.

Las clases, así definidas, no sólo tienen un momento distributivo (cada elemento pertenece a su clase con independencia de los restantes de su clase), sino también un momento atributivo o campo de elementos (cada uno de los elementos aparece concatenado con otros elementos de la clase, y acaso, según algunas teorías, con todos los demás). Esto no ocurre sólo con la clase de lo profano y de lo sagrado. Cuando otorgamos a la idea de Hombre el formato de una «clase lógica» cuyos elementos sean los individuos humanos o las personas humanas, o bien lo hacemos en sentido distributivo —cada individuo pertenece a la clase de los humanos independientemente de los demás individuos, sin perjuicio de las obligaciones de solidaridad con los demás— (por ejemplo porque ha sido creado por Dios *nominatim*, o porque tiene cada uno de ellos la condición de persona reconocida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos) o bien lo

hacemos en sentido atributivo (cada individuo sólo alcanza la condición humana a través de otros elementos de su clase, por ejemplo, por pertenecer a un grupo definido).

A nuestro entender, el formato lógico, artificioso sin duda, que atribuimos a los campos de lo profano y al de lo sagrado es algo más que un recurso escolástico (académico) nuestro que utilizásemos en este libro como un procedimiento expositivo o analítico, y por el que habríamos de pedir licencia al lector, que no es ningún escolar.

Es también un formato comúnmente utilizado, no ya desde perspectivas artificiosas académicas, sino también (y sin que ello «legitime» tal formato, o suprima su artificiosidad) desde perspectivas «mundanas», a saber, las que están implícitas en el lenguaje corriente que contiene los términos «lo profano» y «lo sagrado». Y ello debido a que estos términos estarían acuñados precisamente desde el formato de las referidas clases lógicas, con una confusa ambigüedad en lo que se refiere a la condición distributiva o atributiva.

Por ello, al presentar la «paradoja de la involucración» de lo profano en lo sagrado como paradoja derivada del formato lógico de clases que otorgamos a estos conceptos, quedamos a salvo de la objeción que podría hacérsenos: «la paradoja que ofrecemos se produce por haber conferido, por artificio académico, el formato de clases lógicas a los conceptos de lo profano y de lo sagrado; retírese este artificio y la paradoja quedará disuelta».

En efecto, el artificio de este formato no sería en todo caso de nuestra exclusiva responsabilidad, como artificio escolástico, sino de los respectivos conceptos originarios recogidos en el lenguaje corriente.

La paradoja a la que nos referimos puede exponerse de este modo: si lo profano y lo sagrado son clases recíprocamente negativas (lo profano es lo no sagrado, lo sagrado es lo no profano), ¿cómo cabe hablar de involucración de una en otra? Pues una clase definida como negación de otra parece excluir de su extensión a los elementos de su complementaria. Las clases positiva y negativa son disyuntas. La clase de los números impares (= no pares) es disyunta respecto de la clase de los números pares (= no impares). No cabe intersección entre ellas, porque no hay números enteros que sean a la vez pares e impares. Es decir, estas clases disyuntas se comportan al parecer como esencias megáricas, las esencias que en el siglo IV antes de Cristo los filósofos de la escuela de Megara —Eubúlides, Diodoro Cronos...— pensaban no sólo como inmutables, sino como incomunicables, como «mónadas esenciales».

Y así parecen de hecho haber sido pensadas las relaciones entre las clases de lo profano y de lo sagrado, y no sólo en el pensamiento «re-presentado», sino también en el pensamiento «ejercitado».

2. Dos ejemplos de disyunción representada entre lo sagrado y lo profano

Ante todo, las relaciones entre lo sagrado y lo profano como clases disyuntas en el pensamiento representado. Citemos sólo, evitando la prolijidad, dos ejemplos.

El primero es el conocido por todos, de Horacio. En el libro III de sus *Carmina*, pone en boca del «sacerdote de las Musas» los célebres versos que comienzan: «Odio al vulgo profano, y me aparto» (*Odi profanum vulgus, et arceo...*). Horacio está aquí reconociendo claramente una distancia insalvable entre el «reino de lo sagrado» (en el que vive el sacerdote de las Musas) y el «reino de lo profano». Diríamos: no quiere que el reino de lo sagrado se contamine con las miasmas que emanan del reino de lo profano; toda intersección entre ambos reinos será rechazada por él, como espuria, peligrosa y contra natura. Ambos reinos son disyuntos, y su oposición es contradictoria.

El segundo ejemplo, no menos conocido, nos lo ofrece Cristo, según nos dice San Mateo (28, 11-14), San Marcos (15, 2-5), San Lucas (23, 2-5) y San Juan (18, 29-38): «Mi Reino no es de este Mundo.» Como si dijera (y así lo interpretan los llamados cristianos de trascendencia, o cristianos angelistas): mi Reino, el Reino de lo Sagrado, no forma parte de este Reino, del reino de lo profano; sus leyes son distintas: «Deja todo lo que tengas (propiedades, familia...) y sígueme.»

3. Disyunción «ejercitada» entre el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano

Pero, sobre todo, las relaciones disyuntivas entre lo sagrado y lo profano parecen estar reconocidas en el pensamiento ejercitado, es decir, en el pensamiento implícito o ejercido de las conductas o *facta concludentia* de tantos y tantos hombres que han optado por «retirarse del Mundo» (del «siglo») para refugiarse ya fuera en la soledad de las selvas o de los desiertos, como los anacoretas, ya fuera en la intimidad de sus conventos o monasterios, cercados de grandes muros y protegidos por rejas inexpugnables que parecen destinadas no sólo a impedir o bloquear la entrada de lo que está fuera, sino también para cerrar la salida de los que están dentro, pero como prisioneros voluntarios, en realidad, «libres del Mundo». Los Santos del Yermo —San Pajón, San Antón, San Simón Estilita— de los que nos habló Paladio en su *Historia Lausiaca* son hombres que en el siglo IV huyeron del

[illegible] como Roma o Antioquía) y se refugiaron en los desiertos de Nitria. Otros muchos, en el siglo VI y siguientes, se retiraron al campo, a conventos situados lejos de las ciudades, algunos bajo la regla de San Benito; otros centenares, incluso miles, se refugiaron en el monte Atos. La mayoría buscaba quedar a salvo de cualquier vestigio de vecindad humana, y algunos incluso de los indumentos de los hombres, como los «sabios desnudos» (los gimnosofistas hindúes). En general, en la Edad Media, se retiraban a los conventos o monasterios, dejaban o decían dejar a la familia y al Estado; algunos deseaban en su celda o en su jardín «acompasarse a solas, ni envidiados ni envidiosos, con Dios», cuya presencia los distanciaba enteramente del mundo profano, de sus pompas y de sus vanidades.

Había muchos grados intermedios. Entre los mil que pueden citarse, cabe recordar, por el interés que a través de Benito Arias Montano y sus discípulos tuvo para la historia de España, a la llamada «Familia del Amor» (*Familia Charitatis*) de Holanda, una sociedad secreta (al menos durante los años 1560-1565, en los cuales se permitía a los calvinistas pronunciar sus sermones clandestinos en el campo) a la que pertenecía el famoso impresor Cristóbal Plantino. «La lista de invitados al banquete dado por Plantino con motivo del matrimonio de su hija con Raphelengius, en 1565, menciona los nombres de personas cuya mayor parte tuvo que salir a toda prisa un año más tarde a la llegada del duque de Alba.» Los familistas formaban parte sin duda de las corrientes protestantes de la *devotio* moderna, pero Hiël, uno de los principales mentores, mostraba tendencias a mantenerse en la tradición católica. En realidad les resultaba indiferente pertenecer a la Iglesia romana o a las reformadas. Lo único que escuchaban era la voz de Dios dentro de su propio corazón, y su principio básico acentuaba la «identificación personal» con el ser divino.

En realidad, la Familia del Amor era una élite, casi una secta, acaso comparable con la de aquellos privilegiados de Valladolid que Miguel Delibes llama «intelectuales», con notable anacronismo por cierto, en su novela *El hereje*. La Familia del Amor, aun siguiendo los consejos de Hiël que recomendaba la práctica exterior del catolicismo o del calvinismo, se consideraba por encima de todas las iglesias y se mostraba despectiva hacia ellas. La religión interior de los familistas, dice su expositor Ben Rekers, era altamente individualista, y cada miembro de la secta podía establecer contacto directo con Dios escuchando cierta *voz interior*. Arias Montano, que era natural de Fregenal de la Sierra, tuvo contacto en Amberes con la Familia del Amor, y el análisis por los expertos de su correspondencia con Plantino parece dar como resultado que el proceso de su conversión debió ser gradual. Vuelto a España asumió con desgana la tarea que Felipe II le enco-

mendó, nada menos que la de organizar la Biblioteca de El Escorial. Sin embargo, su amigo Plantino, antiguo «prototipógrafo» del rey Felipe, después de que Amberes fuera ocupada en 1577 por los calvinistas, se hace nombrar impresor de los Estados Generales Calvinistas, y publica panfletos antiespañoles, especialmente el libro de Bartolomé de Las Casas sobre las supuestas atrocidades de los conquistadores y colonizadores en las Indias occidentales.

Arias Montano, en 1572, pasa unas semanas en su casa de campo de Extremadura, en la Peña de Aracena. «Consuélame este retiramiento y mucho más la esperanza de que S. M. G. D. ha de ser contento de que yo use por algunos días o años de él.» En suma, Arias Montano y sus amigos holandeses y españoles se sienten formando parte de una red secreta o «colegio invisible» de hombres que, aun viviendo en el mundo profano, experimentan su profunda separación de él, como miembros de una sagrada familia o Familia del Amor. Lo más interesante es la circunstancia de que la Familia del Amor, conviviendo con el mundo profano, se sintiera miembro de otro grupo, incluso distinto de esa región del mundo profano constituido por las propias instituciones clericales que ven mal que en una Biblioteca no sean todas las imágenes de santos o de ilustraciones del Viejo y Nuevo Testamento. Pero el cuerpo desnudo del hombre es el más noble sujeto, sin mezclar *sacra prophanis*. Pero las librerías, dice Sigüenza, son apotecas y tiendas para comunicar toda suerte de hombres e ingenios. Y Horacio, junto con Homero, Quintiliano, Plinio, Terencio... y Sócrates, Platón, Aristóteles, Zenón, Séneca..., es decir, figuras paganas, aparecen también en los frescos de la Biblioteca de El Escorial. Son frescos pintados por Peregrino Tibaldi, pero asesorados por Montano y Sigüenza.

4. Análisis de la paradoja de la involucración de lo profano en lo sagrado

La paradoja de la involucración de lo profano con lo sagrado se produce, según nuestro análisis, a partir del formato de clase otorgado a los conceptos comunes y no sólo académicos de lo profano y lo sagrado.

Este formato sería muy grosero, puramente abstracto, una mera cuestión del lenguaje. Pero en todo caso es producto de una contraposición dualista asociada al enfrentamiento entre instituciones y grupos sociales vinculados a ellas, como por ejemplo las *élites* y el *vulgo* (incluyendo aquí al vulgo que sabe latín, del que hablaba Feijoo, refiriéndose al clero burocrático, a los letrados, a los legistas), o también a los místicos «acosmistas», al modo de

Miguel de Molinos, y amantes de la naturaleza desnuda como obra de Dios, y especialmente la obra del último día de la Creación, Adán en el Paraíso.

Pero este formato, el de las clases lógicas distributivas, apto para expresar una dialéctica de enfrentamientos gremiales o estamentales, que necesitan deslindar taxonómicamente grupos sociales, gremios o estamentos (entre los cuales hay relaciones de inclusión de clases), sería un formato abstracto y grosero o inadecuado cuando se quiere penetrar directamente en la dialéctica objetiva de lo profano y de lo sagrado, y no indirectamente u oblicuamente, a través de las personas o grupos cambiantes asociados a tales campos objetivos. Por ello, en lugar de las *relaciones* (de pertenencia o de inclusión) que se establecen entre las clases distributivas, hablaremos de *involucración* entre campos o clases atributivas, ya sean sus partes continuas o discretas, homogéneas o heterogéneas.

5. Sobre modos de involucración de lo sagrado y lo profano

Decimos que el campo de lo profano y el campo de lo sagrado están involucrados, sin que por ello podamos afirmar que uno está incluido en el otro. Además, su involucración no es, en principio, recíproca. Lo sagrado está involucrado en lo profano, pero lo profano no está totalmente involucrado en lo sagrado: los sillares de las columnas del templo no están involucrados en el templo, podrían proceder de un edificio profano. Pero el templo sí está involucrado en los sillares o en las columnas.

Pero cuando la involucración se ha consumado, cabrá considerar de algún modo la recíproca, porque lo profano que se involucra en lo sagrado recibe alguna vez alguna influencia, aunque sea por denominación extrínseca, de lo sagrado, suficiente para poder considerar a lo sagrado como involucrado en lo profano. Los sillares o las columnas del templo acaso proceden de edificios profanos; al incorporarse al templo no reciben necesariamente una influencia de lo sagrado, permanecen como partes materiales suyas, pero tampoco hay por qué descartar totalmente la influencia de lo sagrado en los sillares o columnas profanas, en su disposición arquitectónica. Pero el mero hecho de que lo profano se haya incorporado internamente a lo sagrado nos obliga a decir que lo sagrado recibe, en sobrecubierta, a lo profano, que así asume una nueva identidad que ordena el edificio hacia el altar y a través de él hacia Dios.

En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es subrayar la involucración de lo profano en lo sagrado, aunque sea una involucración de sobrecubierta, y no la involucración de lo sagrado en lo profano, menos aún cuando

esta involucración se interpreta como una muestra de la posibilidad de que «lo sagrado» brote espontáneamente de «lo profano».

6. Lo profano *natural*, lo profano *cultural* y lo profano *neutro*

También lo profano, en cuanto clase negativa, se nos ofrece como una extensión amorfa, pero susceptible de ser clasificada según diversos criterios. Por ejemplo, el criterio geográfico distingue lo profano, según los continentes, en profano europeo, asiático, africano, americano. Obviamente estas clasificaciones se cruzarán con las clasificaciones que podamos establecer entre lo sagrado africano, comparado con lo sagrado europeo, etc.

Sin embargo, la clasificación más profunda de lo profano sea acaso la que distingue (1) lo *profano natural*, (2) lo *profano cultural*. Y, en la medida en que no aceptemos el carácter exhaustivo de la clasificación de las cosas en elementos de la Naturaleza y elementos de la Cultura (porque sólo desde una perspectiva metafísica dualista la clasificación Naturaleza/Cultura es exhaustiva), agregaremos (3) lo *profano neutro*, por ejemplo, el teorema de Pitágoras, que es un teorema profano y no sagrado, pero no es ni profano natural ni profano cultural.

Según esto la religión sería una subclase de lo profano cultural o institucional, puesto que no hay «religiones naturales», salvo como concepto teológico. Sin perjuicio de lo cual los *númenes* primarios tienen un componente natural (los organismos naturales) y un componente cultural (su institucionalización como númenes).

7. Cultura en sentido «escalar» y en sentido «vectorial» (axiológico)

No podemos aquí tratar a fondo la distinción entre Naturaleza y Cultura, y nos remitimos a publicaciones anteriores (particularmente *El mito de la Cultura*). Pero es necesario tener en cuenta aquí que «cultura» es término que se toma en dos acepciones muy distintas:

a). Ante todo en una acepción «escalar», según la cual *cultura* (al margen de su valoración respecto del hombre actual) designa sencillamente todo aquello (ya sea de índole subjetual —por ejemplo determinados ritmos de marcha humana—, ya sea de índole objetiva —por ejemplo determinada disposición de un camino—) cuyas partes sólo a través de un sujeto operato-

rio humano, que haya proyectado teleológicamente sus conexiones, puede entenderse en su unidad. La unidad entre las partes de una flecha, mástil y punta, sólo a través de un sujeto operatorio pueden ser entendidas como partes de tal flecha, mientras que la unidad entre el pico de un ave y su cuerpo, aunque tenga un sentido teleoclino, no requiere la intervención de un sujeto humano operatorio. Tampoco la huella de un pie humano, impresa como subproducto mecánico de la marcha (y abstrayendo detalles como puedan serlo la inclinación, la diferencia de talón y pulgar...), es un objeto cultural, porque no fue configurada por un hombre en cuanto sujeto operatorio humano. Como tampoco los restos esqueléticos de algún hombre antiguo que murió por un rayo son objetos culturales, pero en cambio sí lo es si el esqueleto lleva clavada una punta de flecha en el omóplato, porque el impacto de esta flecha en el hueso ya es un contenido cultural.

b). Pero, sobre todo, una acepción axiológica o «vectorial», en la que la *cultura* va involucrada con un reino de valores, positivos o negativos, en virtud de los cuales la cultura queda reconocida como soporte de valores para el hombre actual. Y esto de dos modos: o bien tomando la cultura humana en toda su universalidad, como algo valioso, positivo o negativo respecto de las culturas animales, o respecto de la naturaleza en general, o bien tomando una parte de la cultura (la «cultura circunscrita») en cuanto soporte de valores positivos respecto de otras partes de la cultura, y frente a la cultura valorada negativamente (como infracultura). Por ejemplo, para quienes consideran la fiesta de los toros como una parte valiosa de la «cultura mediterránea» (desde Cnosos hasta Ronda), la fiesta de los toros será considerada como un contenido eminente de la «cultura circunscrita», protegida acaso por el Ministerio de Cultura. Pero quienes consideran los toros (como los consideró el pleno del Ayuntamiento de Barcelona, que declaró esa ciudad, el 6 de abril de 2004, como «ciudad anti-taurina») como una reliquia del salvajismo más primario, la fiesta de los toros ya no será cultura. Y así, un grupo exaltado de protesta, el día en que tuvo lugar, en junio de 2007, la reapertura de la plaza de toros de Barcelona, gritaba corroborando la frase que llevaban escrita en las pancartas: «La tortura no es cultura.» Sin duda, quienes protestaban entendiendo cultura en el sentido axiológico positivo, de cultura positiva, no advertían que, aun rechazando a los toros como cultura positiva, la fiesta seguiría siendo cultura en su sentido «escalar» (antropológico), aunque no sea más que porque los instrumentos de tortura de la Inquisición, por ejemplo, son cultura, como lo es la tortura en general; porque no cabe decir que un animal tortura a otro, ni siquiera cuando el gato juega con el ratón antes de matarlo.

8. Involucración de lo profano natural en la religión

La religión no tiene lugar en un terreno trascendente cultural situado más allá de lo profano. No tiene lugar en el terreno de «la trascendencia», como pretenden algunos teólogos, sugiriendo que al menos en el éxtasis místico el «hombre de Dios», como el fakir, puede olvidarse de que tiene cuerpo.

Podrá olvidarlo, dentro de su memoria episódica, pero el cuerpo sigue involucrado en su éxtasis desmemoriado. El místico podrá experimentar un desdoblamiento de su personalidad, de suerte que su «espíritu», unido a Dios, perciba a su cuerpo y a su cuidado, allá abajo, «entre las azucenas olvidado»; sin embargo, para que esta percepción desdoblada se mantenga, el místico debía seguir respirando, porque sin una ventilación mínima el sistema nervioso, de San Juan de la Cruz en este caso, ni siquiera podría dar lugar a la ilusión del desdoblamiento. Esto es lo que quiere decirse al afirmar que un proceso tan «vulgar» y profano como pueda serlo la respiración está involucrado en un proceso religioso tan sublime como pueda serlo el éxtasis místico. Y el éxtasis místico, como fenómeno real, ni siquiera implica un desdoblamiento esquizofrénico de la personalidad, según la conocida fórmula de Thomas Szasz: «Si hablas con Dios estás rezando, si Dios habla contigo estás esquizofrénico.»

Y al hablar de la respiración involucrada en el acto religioso más sublime —la identificación mística del alma con Dios— hablamos también de otras muchas funciones fisiológicas tan profanas como pueda serlo la alimentación, la secreción de jugos gástricos o la eyaculación. San Juan de la Cruz reconoce haber experimentado estos fenómenos profanos en algunos momentos de sus deliquios místicos: «Y así acaece, que el alma está en mucha oración con Dios según el espíritu, y por otra parte según el sentido, siente rebeliones y movimientos y actos sensuales pasivamente, y no sin gran desgana suya; lo cual muchas veces acaece en la comunión, que como en este acto de amor recibe el alma alegría y regalo, porque se la hace este Señor (pues para esto se da) la sensualidad toma también el suyo (como habemos dicho) a su modo» (*Noche Oscura,* párrafo 5, página 336 de la edición de las obras de San Juan de la Cruz, por el Apostolado de la Prensa, 1926).

Puede decirse por tanto que está reconocida por místicos tan universales como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús la involucración de lo «profano natural» más grosero con la religión más refinada: «Entre los pucheros anda Dios», es decir, Dios está involucrado en las ollas del fogón. Y esta involucración no parece meramente accidental, una mera denominación extrínseca, sino que (al margen de los fundamentos neurológicos ocultos que

un filólogo o un antropólogo materialista podría ofrecer) está reconocida desde la misma teología utilizada por el propio San Juan de la Cruz, y esto sin necesidad siquiera de recurrir a Satán, a una sugestión diabólica, que habría que descartar en todo caso en momentos en los que, por otra parte, parece que habría menos lugar para tales rebeliones de la carne «pues se levantan cuando el alma se halla en dulce contemplación bebiendo a torrentes las delicias del espíritu» (como dice el editor en nota al texto citado).

San Juan de la Cruz explica un fenómeno tan extraño (como para él lo es sin duda esta involucración de lo profano natural más grosero en los actos más elevados de su vida religiosa) por la unión interna del alma con el cuerpo, y por la mutua influencia que de aquí resulta entre los dos. Sin embargo no todos los teólogos convienen en esta explicación (que era la que Santa Teresa ofrece, en las cartas 138 y 141, escribiendo a su hermano don Lorenzo de Cepeda, «que sufría molestias de tal índole»). Por ejemplo, fray José del Espíritu Santo interpretaba que San Juan de la Cruz quiso decir que los gustos espirituales son la *causa verdadera* aunque indirecta o accidental de los movimientos desordenados (diríamos: la involucración de lo profano tendría un carácter interno, es decir, sería un efecto del mismo valor sagrado). Pero los padres Antonio del Espíritu Santo y Nicolás de Jesús María advierten que nunca emplea San Juan la palabra causa; y sugieren que los movimientos torpes [profanos] provienen no de los gustos espirituales, sino del encendimiento del espíritu en la oración, el cual, comunicándose al cuerpo, revuelve la sangre y los humores impuros (*Directorium Mysticum*, París, 1904, pág. 403-ss., *apud* la nota citada del editor de San Juan).

Traduciendo a nuestras coordenadas: para unos, la involucración de lo profano natural en lo sagrado es un efecto, aunque sea indecente o accidental, de la misma experiencia espiritual; para otros, la involucración de lo profano natural en lo sagrado no sería efecto propio de esta experiencia, sino efecto concomitante (lo que parece orientado a salvar, al menos parcialmente, la trascendencia del éxtasis y, por tanto, el carácter externo o adventicio de la «involucración fáctica»), y esto sin llegar a la salvación total que conseguirían quienes apelan a la intervención del diablo, como causa ya plenamente extrínseca de la involucración, aunque paradójicamente se mantiene sin embargo en el ámbito de lo sagrado.

El reconocimiento de la involucración de lo profano natural en la religión —tanto en la religión ceremonial como en la religión doctrinal (dogmática, mitológica)— es la regla de cualquier interpretación «funcionalista» de las ceremonias o relatos religiosos, dogmáticos o mitológicos. Cuando la Iglesia católica, que ya había sido reconocida como religión oficial del Impe-

rio, estableció en el año 354 (o 336) la fiesta de la Navidad, no lo hizo como consecuencia del surgimiento espontáneo de alguna corriente que surgiera del manantial de la fe. El 25 de diciembre fue instituido como fecha del nacimiento de Jesucristo, como el día de la Natividad de Cristo, y reconocido en Constantinopla el año 379 como fecha de significado sobrenatural —el nacimiento del Niño Dios— emanada del depósito de la fe y tan sobrenatural como lo había sido la fecha de la concepción inmaculada. Sin embargo esta fecha, sin duda estrictamente religiosa, estaba involucrada con un acontecimiento natural, como podría serlo el día del solsticio de invierno, en realidad la noche más larga del año. Es cierto que esta fecha natural, a saber, la del solsticio de invierno, había sido ya involucrada en instituciones culturales muy afines a la religión en el calendario y, más aún, en la institución del *Dies natalis Solis invicti*, que el emperador Aureliano estableció en conmemoración de su victoria sobre Palmira el día 25 de diciembre del año 274.

La procesión rogativa de lluvia de la que antes hemos hablado no es una ceremonia emanada de una experiencia religiosa pura, sino, por ejemplo, del cálculo de sus organizadores sobre la inminencia de la lluvia, una vez que han dejado transcurrir prudencialmente un largo periodo de sequía (lo que equivale a dar una interpretación funcional de la ceremonia, tanto al poner la rogativa con probable éxito a beneficio del clero que la organiza, como al tener en cuenta los efectos tranquilizadores que sobre los fieles campesinos puede ejercer la procesión, al ayudarles a descargar la insoportable tensión sostenida durante los días de sequía que amenazaba la ruina de la cosecha).

No nos extenderemos en la cuestión de la involucración de lo profano natural en las instituciones religiosas, porque únicamente nos interesa probar, mediante este análisis, que las religiones no se desarrollan en el éter purísimo, no ya desde luego sobrenatural (lo que nos pondría fuera de la perspectiva filosófica), pero sí (según otros) en un éter espiritual, producto de la «espontánea creación de la fantasía mitopoiética».

Se trata de entender, y no sólo de constatar (analizando cada caso, como cuestión trivial), cómo aquella «mitad del mundo» que, desde el punto de vista de la lógica de clases distributiva, se consideraba sagrada (= no profana) no puede considerarse desvinculada de aquella otra mitad del mundo entendida como profana (= no sagrada). Que, por ejemplo, las figuras divinas del Egipto faraónico, tales como Apis, Sobek, Hathor, Sejmet o Anubis, no son puras creaciones de la fantasía mitopoiética del pueblo egipcio o de las visiones místicas de sus hierofantes, acaso estimulados por drogas psicotrópicas. Y no lo son debido a que en tales figuras divinas están involucra-

das respectivamente las figuras naturales profanas de un buey, de un cocodrilo, de una vaca, de una leona o de un perro. Y por ello mismo la religión egipcia se habría visto llevada, desde su propia «lógica interna», a edificar habitáculos, establos o templos que sirvieran de residencia al buey, al cocodrilo, a la vaca, al león o al perro sagrados, y, por tanto, a involucrarse en asuntos tan prosaicos y vulgares como los que tienen que ver con el cuidado de los establos.

Lo que ya constituiría un asunto más difícil sería explicar la derivación, a partir de la experiencia de establos o habitáculos de los animales, de las figuras sagradas correspondientes. Porque estas figuras sagradas tienen una génesis mucho más compleja, que ha debido ser preparada milenios antes de que existieran los establos o las habitaciones, es decir, mucho antes de la domesticación de los animales.

9. La involucración de lo profano cultural en la religión y recíprocamente

A la involucración de lo profano cultural en la religión corresponde casi siempre, en reciprocidad, pero no necesariamente, la involucración de la religión en lo profano cultural. Diremos dos palabras acerca de estas cuestiones.

1. La incorporación de lo profano cultural al campo religioso es un proceso que tiene lugar en todos los tiempos y lugares, y se desarrolla por tanto al ritmo mismo de la evolución de las religiones. No se trata, como hemos dicho, de ofrecer ejemplos *empíricos* de involucración, tarea amena y necesaria sin duda, pero no sólo inacabable sino incapaz de mostrar por sí misma las razones internas de la involucración de la que hablamos. Tarea además impracticable si no se supone una idea de religión que permita entender el alcance de esa involucración. Una idea de religión ultraespiritual y metafísica —que entienda la religión como relación mística del espíritu humano con el espíritu divino— carece a priori de capacidad para dar cuenta de cualquier involucración, y de ella sólo cabría sacar la consecuencia que tiende a negar toda involucración. Lo que equivaldría a considerar como puras apariencias las involucraciones empíricas constatadas y, en la práctica, además, a proclamar el iconoclasmo. Pero es evidente que la concepción ultraespiritualista de la religión no engranaría en modo alguno con los hechos y, por tanto, como concepto metafísico, debería ser desechada.

Nos limitaremos únicamente, partiendo de la idea de religión que veni-

mos presuponiendo, a ilustrar, mediante brevísimos ejemplos escogidos, algunos *enlaces* internos de instituciones profanas en las religiones, es decir, de instituciones profanas que alcanzan la condición de *contenidos internos* del cuerpo de las religiones, en las distintas fases de su evolución.

En la fase de las religiones primarias —cuando las religiones consisten en la interacción real entre hombres primitivos y animales numinosos realmente existentes que se enfrentan a ellos como depredadores o como proveedores de alimento—, la numinosidad animal mantiene su halo más allá de los momentos de «encuentro efectivo». Precisamente el impacto de estos encuentros puntuales o dilatados, en mayor o menor grado, determinará que a distancia temporal o espacial se requiera fijar la silueta o recuerdo de los númenes reales generadores de admiración o de terror, a fin de conjurarlo, aplacarlo, adaptarlo, de algún modo, «controlarlo». ¿Cómo? Mediante la representación de su esencia, que nos permita fijar su imagen como una entidad «localizada», extraída de las borrosas nebulosas del delirio onírico.

Las figuras parietales de Chauvet (unos 31.000 años antes de Cristo, según estimaciones) o de Altamira (unos 17.000 años antes de Cristo, según estimaciones), entre otros cientos más, son testimonios de este proceso de esencialización, localización y control de la esencia figural. Y en este sentido, las representaciones de Chauvet o de Altamira —o de otros cientos de cavernas más— no son contenidos adventicios o subalternos de la misma experiencia directa que tiene lugar en la interacción de los hombres primitivos y los animales existentes, sino que constituyen una esencialización y, por tanto, una institucionalización de aquellas experiencias que son recurrentes (no son contenidos «encapsulados en el pretérito»). A través de las pinturas las experiencias recurrentes se estilizan, se delimitan y se condensan.

Ahora bien, las representaciones parietales de bisontes, tigres de dientes de sable, etc., por el hecho de serlo «ponen el pie» en la categoría de las artes pictóricas representativas. Es decir, sin perder su significado religioso alcanzan un significado artístico o estético involucrado que llegará a ser considerado, milenios después, como un contenido interno de las categorías de la Pintura («De Altamira a Picasso»). Las «pinturas rupestres» quedan así involucradas en la religiosidad primaria y, de algún modo, también recíprocamente.

En la fase secundaria de las religiones, cuando los númenes vivientes del Paleolítico ya han sido controlados, sin perjuicio de mantener viva su numinosidad, hasta el punto de que se hará necesario acogerla y atenderla, constataremos cómo la realidad corpórea de la misma vida cotidiana de los organismos sagrados encerrados en los templos queda involucrada en la religión.

Los mismos cuidados profanos más humildes adquirirán el rango de ceremonias religiosas. Dirá Celso en el siglo II, en su *Doctrina verdadera* (impugnada por Orígenes, *Contra Celso*, III, 17): «Al que se acerca a ellos [los templos egipcios] se le presentan espléndidos recintos y bosques sagrados, grandes y hermosos pórticos y templos, admirables y soberbios tabernáculos en torno, y cultos llenos de superstición y misterio; pero el que ha entrado y penetrado en lo más secreto, se encuentra con que allí se adora a un gato, a un mono, a un cocodrilo, a un macho cabrío o a un perro.»

Si nos fijamos ahora en las religiones terciarias, en las cuales se ha desarrollado suficientemente una capa sacada del cuerpo de las religiones, una capa que habría que considerar como resultado de la evolución de los antiguos expertos en el trato de los númenes zoológicos, constatamos cómo es obligada la involucración de las instituciones sociales y políticas en ese cuerpo sacerdotal. En efecto, las instituciones sociales (familiares, empresariales...) y las políticas (magistrados, policías...) no podrían mantenerse al margen de las corporaciones sacerdotales a partir de un determinado grado de desarrollo social de éstas. Tendrán lugar procesos de contagio mutuo y, en particular, préstamos de ciertas estructuras organizativas jerárquicas (familiares, militares o políticas) a las corporaciones sacerdotales. Culminará, siglos adelante, en los procesos de organización de los cuerpos sacerdotales y de fieles, a la manera de una sociedad política, capaz de mantener relaciones con ésta: la *ciudad terrena* se presentará como una sociedad involucrada en la *ciudad de Dios*. Y la ciudad terrena, en los momentos de su involucración interna en la ciudad de Dios, cuando despliegue sus potencialidades imperialistas, se comportará como armazón y motor de la propia ciudad de Dios, involucrada enteramente en ella («por el Imperio hacia Dios», y, en otro momento: «por Dios hacia el Imperio»).

2. Vemos así cómo la involucración de determinadas instituciones profanas en el seno de otras instituciones religiosas puede evolucionar hasta el punto de la reabsorción (reducción o involucración) de la integridad de las instituciones religiosas en las instituciones profanas. Y esto no solamente en el terreno de las instituciones políticas, sino en general.

Un único ejemplo, aunque muy significativo: la arqueología bíblica, a partir de los años sesenta del pasado siglo XX, se orientó en gran medida hacia la recuperación de reliquias arquitectónicas, escultóricas, pictóricas, o de cualquier otro tipo, tales que pudiesen orientarse hacia la prueba de la verdad o fundamento de los relatos bíblicos. De este modo, podría decirse, la arqueología profana iba involucrándose en el contexto de los relatos bíblicos. Pero el proceso de involucración continuó hasta crear un «estado de cosas» en el cual la totalidad de los textos bíblicos quedasen incorporados a la metodo-

logía de la arqueología civil o política. Tal es el caso de la llamada «nueva Arqueología», vinculada de algún modo a Israel Filkenstein, de la Universidad de Tel Aviv. La «nueva Arqueología» procura en efecto un cambio de perspectiva que comienza desvinculando los nuevos hallazgos del relato bíblico, y no porque se «ponga de espaldas» a la Biblia —que sigue utilizándose como un testimonio importante, entre otros—, sino porque la Biblia y sus relatos dejan de ser vistos como fragmentos de la «Historia sagrada» y comienzan a subordinarse a la metodología de los hallazgos arqueológicos y a las premisas de la «Historia profana». Aun partiendo de excavaciones iniciales llevadas a cabo en los años treinta bajo inspiración teológica —por ejemplo, las que concluyeron, bajo el patrocinio de Rockefeller, en un tel al norte de Jerusalén—, se regresa más atrás de los tiempos en los cuales pudo haber sido escrito el relato bíblico, y a los propios relatos bíblicos sobre Abraham y su marcha hacia Canaan, que se reinterpretarán en función de las hipótesis sobre migraciones que tuvieron lugar en la época de la edad del bronce medio. Y se desecharán, entre otras, las antiguas hipótesis arqueológicas e históricas según las cuales la marcha de Abraham, de sus gentes y rebaños, desde Ur mesopotámico hasta las tierras de Canaan formarían parte de la emigración de los amorreos, porque éstos se habrían dirigido hacia el este (según los resultados de la arqueología más reciente), mientras que Abraham se habría marchado hacia el oeste.

10. Involucración de las religiones en las instituciones culturales

Cuando nos ocupamos de las involucraciones de la religión con las instituciones culturales parece pregunta obligada la siguiente: «¿Acaso las religiones no son ya, por sí mismas, formas de cultura?» Y si la respuesta es afirmativa, la cuestión de la «involucración de la religión y las instituciones culturales» habrá de considerarse como una cuestión mal formulada que encubre la verdadera cuestión de la involucración de las instituciones culturales (las religiosas y las no religiosas). Ocurre algo similar en muchas cuestiones de otro orden, tales como las consabidas «empresa y sociedad» o «universidad y sociedad». ¿Acaso la empresa no es ya «sociedad»? ¿Acaso la universidad no es ya «sociedad»? Al segregar una parte del resto de las partes, como si «sociedad» fuera un todo exento definido (no-empresa, no-universidad), se incurre en un planteamiento malformado.

Damos por supuesto que las religiones son contenido de la cultura humana, partes del «todo complejo»; desde el momento en el cual hablamos de

instituciones religiosas ya estamos diciendo que las religiones son «contenidos del reino de la cultura» y, por tanto, que la involucración habrá de establecerse entre religión y entre otras muchas instituciones de las clases más diversas. Por ello la cuestión «religión y cultura» es sólo una confusa formulación del tema: «instituciones religiosas e instituciones profanas no religiosas».

Por ello, la respuesta a la pregunta: ¿la religión es cultura, es un contenido del reino de la cultura?, no puede llevarse a cabo de un modo inmediato, sino en función de premisas muy precisas, generalmente implícitas. Para un antropólogo «racionalista» que prescinde de los supuestos de cualquier dogmática religiosa, será evidente que las religiones son todas ellas formas de cultura, pero para el creyente en determinadas dogmáticas, ya no será evidente que las religiones sean, sin más, contenidos culturales, sino por ejemplo contenidos naturales o sobrenaturales.

Para el antropólogo racionalista, el médium, cuando dialoga con los «espíritus astrales», está desplegando unas pautas culturales definidas, puesto que ese antropólogo «no cree» en los espíritus astrales (y si se refiere a ellos es desde la perspectiva emic y no etic). Pero para el médium o para cualquier miembro del círculo que sigue fiel a su sistema de creencias (aunque hayan estudiado Química o Antropología en una universidad de prestigio), los espíritus astrales ya no serán contenidos culturales, sino realidades naturales o sobrenaturales. El antropólogo racionalista que analiza una misa solemne católica verá en ella una ceremonia cultural estricta, puesto que «no cree» en el milagro de la transubstanciación, centro de la misa católica. Pero para el creyente católico en la transubstanciación eucarística, aunque haya estudiado Química o Antropología en las universidades más prestigiosas, la transubstanciación ya no será un contenido cultural, sino un milagro sobrenatural.

También es verdad que, con frecuencia, los católicos (sacerdotes o laicos) suelen defender la consideración de la religión católica como cultura, sin duda porque esto les beneficia frente a los ataques a la religión de algunos racionalistas que la entienden como «superstición indigna de las sociedades civilizadas». Estas críticas quedarán amortiguadas al «elevar» la religión al Reino de la Cultura; además esta elevación favorece la política de apoyo al «patrimonio cultural» de las iglesias o catedrales, que suelen prestar los Ministerios de Cultura de los Estados aconfesionales.

Que un Ministerio de Cultura invierta fondos públicos abundantes en restauraciones, sostenimiento, instalación de órganos, pavimentos o cubiertas de un templo, será siempre bienvenido aunque las inversiones se hagan a título de «cultura profana» y no a título de religión, aunque siempre sea incon-

testable que estará latente o patente el conflicto entre la religión y la cultura. En efecto, el Ministerio de Cultura, por ayudar al «patrimonio religioso» a título de cultura profana, tenderá a invadir campos que la Iglesia considera suyos. Y sin que en cada caso pueda darse una justificación clara de por qué es el Estado y no más bien la Iglesia, su clero y sus fieles, quienes asuman la responsabilidad sobre el mantenimiento de sus templos; no está claro por qué el Estado aconfesional tiene que asumir la responsabilidad de atender a las «cosas de la religión». Desde la Iglesia puede siempre sospecharse que esta «responsabilidad» pueda implicar, por parte del Estado aconfesional, una reivindicación implícita de su propiedad sobre unos bienes que para él han dejado de ser soporte de valores religiosos pero que quieren seguir siendo soporte de (discutibles) valores estéticos, artísticos, etnográficos o arqueológicos.

Ahora bien, no sólo tenemos por nuestra parte que afirmar que las religiones son formas de cultura; tenemos que afirmar además que la idea de cultura, es decir, la idea moderna de *cultura objetiva,* la idea del «Reino de la Cultura», en cuanto contrapuesta al «Reino de la Naturaleza», tiene ella misma una génesis religiosa. Más concretamente: la idea de un Reino de la Cultura objetiva es una transformación secularizada de la idea teológico-dogmática cristiana del Reino de la Gracia, que dominó durante siglos y aún está viva en millones de cristianos. Según hemos expuesto en otros lugares, la *cultura objetiva* (en cuanto se contrapone a la *cultura subjetiva,* que es la acepción asumida por los etólogos, cuando contraponen las formas de conducta animal debidas al aprendizaje en cuanto se diferencian de las formas de conducta debidas a la herencia genética) es una idea relativamente tardía, de los finales del siglo XVIII y principios del XIX. Idea que no surgió de la nada, sino de la tradición del Reino de la Gracia, que en la dogmática cristiana se explicaba como efecto de un «soplo» del Espíritu Santo. Cuando, a raíz de la reforma protestante, la fe en el Espíritu Santo declina, y cuando el Espíritu Santo se sustituye por el Espíritu del Pueblo, el *Volksgeist* que sopla en cada nación étnica viviente, el resultado ya no será llamado «Gracia» sino «Cultura» de ese pueblo: cultura alemana, cultura francesa, cultura italiana, cultura española... y después cultura catalana, cultura vasca o cultura berciana. En consecuencia, los componentes mitológico-metafísicos de la idea de la Gracia se trasladarán a los componentes metafísicos del reino de la Cultura, dando lugar a lo que hemos llamado el «mito de la Cultura», de incalculables consecuencias políticas (la *Cultura* como justificación de la secesión de ciertas regiones de una Nación política), administrativas y especialmente educacionales.

II. Diferencias en la involucración de las religiones en otras instituciones culturales

Replanteando el tema «relaciones entre la religión y la cultura» en la forma «relaciones de las instituciones religiosas con las instituciones profanas», podremos suscitar investigaciones positivas orientadas a la comparativa diferencial de las religiones (según su comportamiento respecto de instituciones profanas tomadas como criterios o piedras de toque).

Habrá religiones que, aun siendo ellas mismas instituciones culturales, se caracterizarán por mantenerse muy distantes de cualquier involucración con otras instituciones dadas (a las que considerarán instituciones temporales o civiles). Y, con esto, tales religiones podrán alinearse con otras instituciones no religiosas que también quieren mantenerse a distancia de las instituciones tomadas como criterio de comparación.

Por ejemplo, si tomamos como piedra de toque a las instituciones comunes a la vida de la gran ciudad (como pudiera serlo Atenas, Roma, Alejandría o Antioquía, desde el siglo III antes de Cristo), podríamos hablar del cinismo o del epicureísmo, en cuanto se organizaron como escuelas «contraculturales» (en realidad, no tanto con sentido globalizador, nihilista, sino más bien como forma de contracultura urbana, pues lo que buscaban era desprenderse de la vida de la ciudad). Diógenes prefería vivir en su tonel a vivir en una casa lujosa; Epicuro se repliega a su Jardín y recomienda a sus discípulos: «Toma tu barco y huye, hombre feliz, a vela desplegada, de cualquier forma de cultura.»

Estos movimientos contraculturales del helenismo pagano tuvieron sus paralelos, a veces sus herencias, en los monasterios cristianos del Yermo a los que antes nos hemos referido. En cambio otras religiones, o bien las mismas religiones en otras épocas, como pueda serlo el catolicismo de la época del Renacimiento o del Barroco, impulsaron la involucración de la religión con las formas culturales, políticas o arquitectónicas paganas, en contraste con la tendencia de los mahometanos y de los protestantes hacia la iconoclastia. Ahí están San Pedro de Roma o las procesiones de Semana Santa de Sevilla, Málaga o Palermo.

Es difícil advertir las razones teológicas por las cuales las religiones han reclamado el iconoclasmo, porque las explicaciones teológicas no son muy convincentes. Del hecho de que Dios sea infinito y espiritual no se sigue que no pueda representarse simbólicamente en imágenes finitas y corpóreas; además, en la religión cristiana, Cristo, que es Dios, es al mismo tiempo hombre de carne y hueso, y, por tanto, representable por imágenes.

Más difícil será encontrar las razones que pueda aducir una religión que

proclama el alejamiento del mundo, de la familia o del Estado, es decir, del mundo en general, de sus pompas y vanidades, para no romper enteramente con el mundo temporal, con la familia o con el Estado, incluso para mirarlo con simpatía y desear su promoción. Santa Teresa de Jesús, que predicó siempre el ascetismo, la renuncia a viviendas suntuosas («trece pobrecitas [religiosas] pueden vivir en cualquier casa») y la renuncia al matrimonio, ofrece un curioso argumento para justificar su interés y simpatía por las familias de labradores honestos, con gran número de hijos, buenos cristianos que han renunciado a la vida conventual. Parece como si las razones que Santa Teresa encuentra para justificar su simpatía por estas familias cristianas que viven en el mundo, y no en los conventos, tendrían que ver con el hecho de que sólo de estas familias (y no de los propios conventos, en los que rige de hecho la norma del celibato) podrán salir futuros frailes y monjas que eviten la muerte de la vida espiritual de los conventos mismos.

12. Conflictos entre instituciones profanas actuando en el seno de los conflictos entre religiones

Por último, la involucración de las religiones con otras instituciones culturales de cualquier género nos llevaría a consideraciones inacabables relevantes, que tienen que ver no sólo con la cooperación entre instituciones religiosas y profanas, sino también con los conflictos entre estos tipos de instituciones, que muchas veces toman el aspecto de conflictos entre instituciones profanas involucradas en religiones distintas. La institución de la clíteroctomía —institución profana, en principio— involucrada en amplias áreas islámicas, enfrenta al islam y a otras instituciones civiles y religiosas.

Muchas guerras de religión tienen su origen (al menos como *casus belli*) en conflictos entre instituciones profanas involucradas en instituciones determinadas. Es el caso del conflicto entre las instituciones de la monogamia y la poligamia, que en principio son estrictamente profanas, pero que están involucradas en la moral de las religiones como pueda serlo el cristianismo y el mahometismo. El conflicto entre moros y cristianos, además de las incompatibilidades dogmáticas (unitaristas, trinitaristas), tiene que ver con incompatibilidades institucionales: monogamia, poligamia, prohibición de la carne de cerdo, etc. La historia de Enrique VIII de Inglaterra, que abrió el cisma entre la Iglesia anglicana y la Iglesia romana, tuvo también mucho que ver con el conflicto entre la norma monogámica estricta de la Iglesia católica y las preferencias poligámicas del rey inglés.

Capítulo 3

RELIGIÓN Y SOCIEDAD CIVIL
Los componentes religiosos de la sociedad civil

1. Dificultades propias de la cuestión

El objetivo de este capítulo es esbozar qué tipo de contenidos de la religión (y, por extensión, de lo sagrado) puedan considerarse «componentes» de la sociedad civil, lo que nos lleva a plantear la cuestión de sobre qué sociedades o formaciones sociales, que tienen componentes religiosos internos, estamos hablando. No se trata, por tanto, tampoco aquí, de acumular empíricamente series de contenidos de significación religiosa, o sagrada, que al mismo tiempo tengan que ver con instituciones de la sociedad civil, a fin de «demostrar» que la sociedad civil, lejos de ser una «sociedad laica», está impregnada de contenidos religiosos. Lo que nos interesa es, partiendo sin duda de los datos empíricos, establecer hasta qué punto estos contenidos religiosos o sagrados pueden considerarse como «implicados» en la sociedad civil, o bien hasta qué punto los contenidos sociales están implicados en las propias religiones.

Las dificultades de la cuestión tienen que ver, seguramente, antes que con la gran variedad de contenidos religiosos que cabe considerar, con la gran variedad de realidades sociales que se acogen al rótulo «sociedad civil», y con la evidencia de que, a la vista de tal variedad, no puede suponerse, en general, que todas las formas de sociabilidad que puedan ser comprendidas en el nombre de «sociedad civil» hayan de tener el mismo grado de implicación con componentes religiosos. Más aún, concederemos desde el principio la posibilidad o la realidad de formaciones sociales asebasmáticas, es decir, sin componentes religiosos ni siquiera sagrados. Lo que hace que el mismo enunciado titular de este capítulo («Los componentes religiosos de la sociedad civil»), cuando se toma en general, sea puramente ideológico, por cuanto atribuye la llamada «dimensión religiosa» a todas las sociedades («Podréis visitar todos los lugares de la Tierra pero nunca encontraréis una

ciudad que no tenga una ermita o un templo», dice una sentencia apologética, inspirada en Plutarco).

No se trata, por tanto, de constatar empíricamente si todas las instituciones sociales (y no ya todo individuo humano) presentan indicios al menos de vida religiosa, o vínculos internos con ella; se trata de determinar, si es posible, por qué, así como el grado de necesidad que los componentes religiosos puedan tener en la viabilidad de ciertas instituciones sociales. Sobre todo si el vínculo interno entre religión (o instituciones religiosas) y sociedad civil (o instituciones sociales civiles) deriva de cada sociedad o institución social específica, o bien si deriva de su condición social, en general, es decir, si cabe predecir que cualquier forma de sociedad civil del futuro mantendrá sus componentes religiosos (aunque sean muy diferentes de los conocidos empíricamente) o bien si esto no será así.

Desde este punto de vista la dificultad más importante que se nos presenta es la de determinar la misma idea de sociedad civil de la que hablamos, en cuanto contradistinta de la idea de sociedad política (de la que hablaremos en el capítulo siguiente). Es evidente que el tratamiento de la cuestión de los vínculos entre la religión y la sociedad civil es muy distinta del tratamiento de los vínculos entre la sociedad civil y la sociedad política. Pero ocurre que la expresión «sociedad civil», de curso legal y cada vez más vivo en nuestros días, es cualquier cosa menos clara y distinta. Tiene múltiples acepciones, casi todas ellas con fuerte carga ideológica, es decir, con intención de enfrentamiento de los grupos que la utilizan a otros grupos. Y es indudable que si no delimitamos la idea misma de sociedad civil, sólo podemos caminar a ciegas por este terreno tan pantanoso.

2. «Sociedad civil» como sinónimo de «sociedad política»

Partimos de la acepción más tradicional de la expresión «sociedad civil», en virtud de la cual sociedad civil significa lo mismo, en definición y en extensión, que «sociedad política». «Sociedad civil» alude a la *civitas* (*societas civilis*), que se corresponde con la *polis* griega, la ciudad-Estado en torno a la cual giró la *Politeia* (república de Platón) y la *Política* de Aristóteles. Pero también a la *Urbs* romana, como ciudad imperial. Por tanto, una *civitas* o sociedad política que ha rebasado ampliamente los límites de la ciudad antigua.

En la tradición escolástica, y en particular en la escolástica española de los siglos XVI y XVII, cuyas referencias son ya las del Estado moderno posfeudal, la *societas civilis* (incluyendo a la monarquía universal, al Imperio)

sigue significando sociedad política. Por ello, dado el alcance totalizador (en contenidos y en extensión) que la sociedad política asume en su esfera soberana como Estado («El todo [*holon*] es necesariamente anterior a la parte, el Estado es anterior al individuo», dice Aristóteles, *Política* 1253a; todavía Rousseau hablará de la «voluntad general»), la sociedad civil mantiene el significado de una sociedad general respecto de las sociedades particulares de signo político contenidas en su esfera. Que también seguirán siendo sociedades civiles, como será el caso de los municipios (herederos de la *polis* antigua), los departamentos, provincias o «autonomías» (en la Constitución española de 1978), los partidos políticos, etc.

La sociedad civil o sociedad política, en el sentido escolástico aristotélico, se opondrá por tanto a la sociedad religiosa, a la Iglesia romana, por ejemplo, sin perjuicio de que también la Iglesia católica sea entendida como sociedad total, soberana y perfecta en su esfera.

Por lo demás, la equiparación escolástica de la sociedad civil con la sociedad política llega hasta nuestros días, sobre todo en los espacios de su influencia. Sirva como testimonio la definición del concepto de «sociedad civil o política» que nos ofrece, todavía en 1927, el tomo 56 de la *Enciclopedia Espasa* (en las páginas 1280-1281): «La "sociedad civil o política" es una sociedad orgánica, total, que comprende en su ámbito a las sociedades particulares, tales como los municipios y las provincias, y se opone a otras sociedades particulares (como la familia) o generales (como la Iglesia).»

3. La expresión «sociedad civil» no se utiliza hoy como sinónima, sino como conónima de la «sociedad política»

Ahora bien, sin perjuicio de la equiparación tradicional de las expresiones «sociedad civil» y «sociedad política», lo cierto es que el sentido actual de la expresión sociedad civil (sentido actual, sin duda, pero con más de dos siglos de tradición) contiene como *rasgo fundamental* la negación de la equiparación tradicional. En efecto, «sociedad civil», en el sentido característico de nuestros días (herederos de la concepción del Estado que se opuso en el Nuevo Régimen al Antiguo Régimen, y cuyos precedentes teóricos se encuentran también entre los autores del Renacimiento), incluye precisa y formalmente esa oposición o contradistinción a la sociedad política.

Por ello tampoco puede decirse que sociedad política y sociedad civil se hayan convertido en nombres que hayan perdido toda conexión, de suerte que su asociación fuese disparatada. Los nombres «sociedad civil» y «socie-

[redacted] siempre en de oposición, ni de analogía, sino de cononimia, e incluso de la especie particular de la cononimia que es la antonimia. Por ejemplo, Alvin Gouldner (*Los dos marxismos,* Madrid, 1983) dice que el objetivo propio de la sociología, en cuanto disciplina contradistinta de la politología, es «la investigación científica de la sociedad civil». Y en este sentido sobrentendemos, desde luego, la expresión «sociedad civil» al plantear como asunto del presente capítulo tercero la cuestión «religión y sociedad civil», reservando para al capítulo cuarto posterior el tratamiento de la cuestión «religión y sociedad política».

4. La sociedad civil y la teoría de los tres sectores

Esta condición antonímica de la sociedad civil respecto de la sociedad política, que consideramos como constitutiva del formato lógico de su acepción propia, reviste una importancia de primer orden en el contexto de un capítulo dedicado a analizar las relaciones de la religión y de la sociedad civil. En efecto, alude al momento en el cual la sociedad civil se opone a la sociedad política, al Estado (dejamos aquí de lado la cuestión de las sociedades políticas preestatales), resultando que la sociedad civil, en virtud de su negatividad de la sociedad política, deberá también incluir en su extensión lógica a las sociedades religiosas, que también se contradistinguían tradicionalmente de las sociedades políticas.

La mejor prueba de que esto es así la tenemos en la doctrina de los «tres sectores», ampliamente difundida en nuestros días, porque esta doctrina ofrece, en ejercicio, la definición de sociedad civil precisamente a partir de esa negatividad (otra cosa es que se haya representado reflexivamente o teóricamente el alcance de la misma negatividad). Para atenernos a la exposición de esta doctrina, que hace unos años ofreció Manuel Arango Arias en el plenario III del *IV Encuentro Iberoamericano del Tercer Sector* (Buenos Aires, 1998): «Sociedad civil es todo el ámbito que no forma parte del Gobierno, y que se divide en dos grandes bloques, lucrativo y no lucrativo. La rentabilidad económica diferencia a uno de otro, siendo la empresa ejemplo del primero [del primer bloque de la sociedad civil, o bloque lucrativo]. Dentro del sector no lucrativo existen cuatro grandes divisiones: asociaciones religiosas, partidos políticos...»

Según esto las asociaciones religiosas forman parte de la sociedad civil, en el segundo bloque, definido precisamente por el encadenamiento de dos negaciones: no gubernamentales, no lucrativas. En esta definición las aso-

ciaciones religiosas entran en el mismo cajón de sastre (propio de las definiciones negativas) en el que entran las asociaciones filantrópicas (por ejemplo, las masónicas) y las organizaciones sociales también designadas negativamente (no gubernamentales), como ONG; negatividad enmascarada cuando a tales organizaciones se las designa como OSC, es decir, «organizaciones de la sociedad civil» (puede verse una crítica a la doctrina de los tres sectores en *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004, págs. 137-140.)

5. La sociedad animal como referencia de la sociedad civil

La condición antonímica y aun negativa que subrayamos en el formato lógico del concepto «sociedad civil» nos permite profundizar en este concepto, al menos en aquellas zonas en las que él tiene que ver con la religión.

Ante todo diremos que la condición negativa de un concepto lo constituye como concepto funcional, por la función negación, en este caso, negación de determinadas clases lógicas, como puedan serlo la clase de las sociedades animales, o la clase de las sociedades políticas, o la clase de las sociedades religiosas.

La negatividad puede tomarse en efecto como la característica de una función que obtiene, a partir de determinados valores *X* de la variable independiente (en este caso, clases), determinados valores *Y* de la función. La característica de la función, por lo demás, tiene sólo un significado incompleto («sincategoremático») que sólo se realiza en los valores de la función en la medida en que se coordenan con los valores de la variable. De otro modo, los significados completos de la función son los pares de valores (*Xk*, *Yk*) correspondientes. La función aritmética *doble*, y = 2x, tiene un significado incompleto en su expresión 2x, porque doble sólo se realiza en los pares de valores tales como (8, 4) (16, 8) (100, 50).

Ahora bien, la característica de una función negativa de clases no es unívoca, sino que es en realidad una «familia» de características, según los tipos de relación que podamos determinar entre estos pares de clases. Así, por ejemplo, si tomamos como valores independientes *X* las clases de las figuras geométricas cuadrado y rombo, podemos definir la función ecualización como negación (por abstracción) de la clase cuadrado y de la clase rombo, en el contexto de la clase común envolvente «rectángulo equilátero». En efecto, el concepto de rectángulo equilátero es un género en el que quedan confundidas y, por decirlo así, anegadas las especies cuadrado y rombo, sin perjuicio

de seguir manteniéndose como clases o especies disyuntas, puesto que no cabe pensar en un rectángulo equilátero que sea a la vez cuadrado y rombo, es decir, con la clase intersección de cuadrado y rombo como clase vacía.

Además de la función ecualización hay también otras funciones con característica negativa en el terreno de las clases, y principalmente las tres siguientes: la función «englobamiento» (de clases disyuntas) y la función «inserción», directa o inversa (de unas clases en otras).

Tomemos como variable *X*, para ilustrar estas ideas con ejemplos que tengan que ver con el concepto de sociedad civil, el concepto de clase de las sociedades animales, en tanto que forman pares con las sociedades humanas correspondientes.

Si utilizamos la función ecualización, el par «sociedades animales/sociedades humanas» nos remite a un concepto genérico de sociedad muy afín al concepto actual de sociedad civil (en cuanto contrapuesto a sociedad política), por cuanto en él se habrán anegado todas las diferencias específicas propias, no sólo de las sociedades animales, sino también de las sociedades humanas, sociedades políticas y religiosas, etc. Por lo demás, este concepto genérico de sociedad (que comprende en su extensión a las sociedades civiles humanas) es un concepto que, sin perjuicio de su larga tradición, constituye la base de la sociobiología de nuestros días. El concepto, sin embargo, lo vemos ya utilizado por Platón en el *Político,* cuando establece que el político es un pastor de rebaños caracterizados por carecer de cuernos (Platón distinguía la tiranía —gobierno por la violencia— de la política, porque ésta no es otra cosa sino «el gobierno de los rebaños que voluntariamente se prestan a ello»).

En la misma línea de Platón, Crates decía que alcanzaríamos la sabiduría cuando lográsemos llegar a ver a los generales como si fueran conductores de asnos. Y Virgilio, en el libro IV de las *Geórgicas,* se acogió al modelo de la sociedad animal de las abejas como canon de la sociedad romana (de la sociedad política, pero precisamente en lo que tiene de común con otras sociedades que no son políticas, incluso si éstas son animales): Augusto sería para la sociedad romana lo que el rey —la reina, decimos hoy— es para el enjambre. La operación ecualización se ha mantenido constantemente, pues así pueden interpretarse *La fábula de las abejas* (1714) de Bernardo de Mandeville o *La granja de los animales* (1945) de George Orwell.

Pero si utilizásemos la función inserción directa, también podríamos reconocer cómo la sociedad animal, lejos de definirse como la negación (por la supuesta ausencia de racionalidad) de la sociedad civil o política, se define por la negación de esa negación, es decir, por la consideración del papel con-

formador de la sociedad animal en las propias sociedades civiles y aun políticas humanas. Tal habría sido el caso de Aristóteles al comenzar su *Política*, cuando toma como marco o género desde el cual le parece necesario situarse (para definir la esencia de la sociedad política) a la sociedad animal. En efecto, Aristóteles comienza insertando a la sociedad animal en el fondo mismo de la sociedad civil, como si la sociedad animal estuviese conformando a la misma sociedad civil humana. Esto quiere decir que si el hombre es animal social, lo es «más que la abeja y que cualquier otro animal de rebaño, lo es por naturaleza». Y al referirse a la sociabilidad de los animales rebañegos (gregarios) emplea sin embargo el adjetivo «político» («el hombre es animal político, más que la abeja...»), lo que puede interpretarse o bien suponiendo que Aristóteles atribuye una cierta estructura política a los animales («la monarquía de las abejas»), o bien que interpreta el adjetivo «político», en este contexto, en el sentido de social, o bien ambas cosas a la vez.

En cualquiera de los casos resulta que Aristóteles comienza a analizar la sociedad civil (la sociedad humana que vive en las ciudades y no en las colmenas o en los panales) remontándose a una perspectiva zoológica. Lo que no excluye la especificidad de la sociedad humana. Es decir, no incluye el reduccionismo de las sociedades humanas a alguna otra especie de sociedades animales. Esta especificidad humana procede, en todo caso, del hecho de que el hombre tiene *logos*, palabra hablada, gracias a la cual forma comunidad (del hombre como *zoon koinonikon* de los estoicos), como puedan serlo las familias nómadas y, sobre todo, las comunidades que viven en ciudades (*zoon politikon*). Pero la perspectiva genérica de la sociedad animal, lejos de constituir un mero decorado o fondo lejano, imprime a las sociedades humanas un carácter necesario o esencial que las caracteriza (y no meramente el carácter artificial convencional o contractual que algunos, empezando por Rousseau, pretenden atribuirles).

También podríamos considerar la utilización de la función inversa de la inserción manteniendo su mismo sentido de función negativa. Solo que ahora es la sociedad civil la que aparece «moldeando» a la sociedad animal, y negando en cierto modo (acaso a la manera de los etólogos que se protegen del antropomorfismo) el carácter primario animal de la sociedad animal, por ejemplo, el carácter primario y necesario de la guerra incesante entre las comunidades naturales, como condición natural de las mismas, tal como enseñó Darwin. Le dice Marx a Engels (carta del 18 de junio de 1862): «Es notable cómo Darwin vuelve a hallar en las bestias y en las plantas su sociedad inglesa, con su división del trabajo, la competencia, la apertura de nuevos mercados, las invenciones y la lucha por la vida de Malthus. Es el *bellum*

omnium contra omnes, de Hobbes, y esto recuerda al Hegel de la *Fenomenología*, donde la sociedad burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*, cuya traducción correcta al español es precisamente "sociedad civil"] figura como "reino animal espiritual" mientras que en Darwin el reino animal figura como sociedad civil [burguesa].»

Por último, si utilizamos la función *englobamiento*, tomando como variable a la misma sociedad animal, estaríamos negando la anegación de esta sociedad animal en la «genérica» sociedad de los vivientes de Platón, Crates, Virgilio o Mandeville. Estaríamos construyendo una clase resultante de la composición de otras dos, a saber, por ejemplo, la parte *básica* o animal (cuanto a la alimentación, reproducción, etc., de la sociedad civil) interpretada como clase de los productores (la clase tercera de la *República* de Platón) y la parte *superestructural* de esta sociedad, la sociedad civil artificial de Hobbes o de Rousseau. La función englobamiento, como método de construcción del concepto de sociedad civil, aunque reconoce la presencia de la sociedad animal en la vida de las sociedades humanas, mantiene la contraposición de la sociedad civil respecto de la sociedad animal, es decir, sigue negando que esta sociedad animal pueda ser confundida con la sociedad civil. La función «englobamiento» se hace así compatible con los conceptos *dualistas* de la sociedad humana, la que establece, al modo de Descartes, pero también de Kant, una parte material y otra parte espiritual, ambas necesarias pero no confundidas, en la sociedad civil humana.

Resulta, en conclusión, que el concepto de sociedad civil se dibuja, en efecto, en gran medida, precisamente por su contraposición al concepto de sociedad natural o sociedad animal. Morgan ya distinguió *societas* y *civitas*. Lo que podría tener lugar de muchas maneras, por ejemplo, introduciendo la sociedad civil como una «cortadura» de principio respecto de las sociedades animales, como efecto de una creación emergente que implicaría un corte radical con las sociedades animales (las sociedades humanas serían «sociedades de espíritus», más próximas a las sociedades de arcángeles o de ángeles, que a las sociedades de abejas o de hormigas); pero la manera ordinaria de establecer esta contraposición es partir de la idea de un estado natural, en el cual se hubiera encontrado incluido el propio hombre, el cual habría conseguido salir de ese estado de naturaleza precisamente a partir de la creación de la sociedad civil (o política).

Este proceso, es decir, la oposición entre sociedad civil (= política) y sociedad natural, será considerado entonces como la verdadera vía hacia la «hominización» (más que la vía de la ciencia, de la religión o del arte). La idea de un estado «precivil» de la humanidad aparece ya entre los griegos (la «vida

de los cíclopes») y se reanuda con Hobbes, con Locke y con Rousseau. Pero lo que más nos importa destacar aquí es la concepción moderna del Estado como nuevo poder (el poder de la República), capaz de reunir a los hombres. Y esto, ya sea llevando a los hombres desde el «estado natural», en el que supuestamente se encontraban en lucha permanente, hasta formar una sociedad civil duradera, ya sea también partiendo de una sociedad civil humana, pero fracturada por las guerras civiles (por ejemplo, la guerra de los Estuardos y los Oranges) a fin de restaurar la sociedad civil, ya sea de unas sociedades humanas cuyos miembros han vuelto de nuevo a un estado natural, definido a otra escala histórica, porque ahora están dirigidos por los intereses comerciales, que les llevaban a una guerra mutua permanente (fue la interpretación de Crawford B. McPherson). El nuevo poder (el Estado) que hará posible la unidad de la sociedad civil será presentado bajo la apariencia de un animal monstruoso, el Leviathan, dotado de poder para sobreponerse a otros animales feroces, llamados hombres, y definidos como «lobos para el hombre». Porque Hobbes concibió a la sociedad civil a partir del estado natural de los hombres: los hombres en estado de naturaleza son animales, lobos, y sobre ellos acude otro animal monstruoso, el Leviathan, capaz de someterlos a un orden.

6. Las sociedades inter-nacionales como referencia de la idea de sociedad civil

Venimos manteniendo la idea del carácter negativo (según los cuatro tipos de funciones de negación) del concepto de la sociedad civil, respecto de determinadas acepciones o valores de sociedades tomadas como puntos de partida. Y hemos comenzado tomando como primera referencia al concepto o valor de sociedad animal. Además de esta referencia hemos indicado otras dos: la de las sociedades humanas de escala internacional (entre ellas las iglesias ecuménicas o los imperios universales) y la de las sociedades humanas de escala nacional (entre ellas principalmente a la sociedad política y a la sociedad civil).

Comencemos tomando como referencia las sociedades internacionales religiosas (como puedan serlo las iglesias ecuménicas). A partir de aquí pueden obtenerse diversas ideas de sociedad humana resultantes de la aplicación de las diversas funciones de negación que hemos enunciado: ecualización, inserción directa, inserción inversa y englobamiento (o cooposición).

Tomando como referencia (como «variable independiente») las sociedades internacionales, ya sean religiosas (las iglesias ecuménicas), ya sean polí-

ticas (los imperios universales), consideremos los cuatro tipos de ideas de sociedad humana que resultan como valores arrojados por las diversas cuatro funciones negativas a partir de las variables independientes de partida.

Ante todo, por ecualización (de las sociedades religiosas ecuménicas y de las sociedades políticas imperiales) obtendremos la idea de una sociedad humana universal, caracterizada porque abstrae o niega en su universalidad genérica todo componente religioso o político, a fin de mantener la idea de una pura sociedad humana universal en la cual los lazos que unen socialmente a los humanos (el lenguaje [se supone que universal o único], la razón, la solidaridad) se estimarían como suficientes y necesarios para hablar de una sociedad humana que define al hombre genérico una vez liberado de todo compromiso religioso o político. «Ni Dios ni amo», en fórmula del anarquismo utópico más radical. Una idea general de sociedad humana, utilizada precisamente como definición de hombre, nos la ofrecen los estoicos de la llamada Estoa media, Panecio de Rodas principalmente, cuando definió al hombre como *zoon koinonikon* (animal comunitario) antes que como *zoon politikon* (animal político, en el sentido de Aristóteles). Pero ya en la llamada Estoa antigua, Zenón de Chipre, el fundador de la escuela, decía, según cuenta Plutarco (*Vida de Alejandro*, I, 6), «que todos los hombres debemos llevar una vida común formando un cosmos, con una ley general [una Cosmópolis] a manera del rebaño que se apacienta por igual ley».

Sin embargo, es la función negativa del segundo tipo, la que hemos denominado inserción directa, la que encierra el significado más importante para nosotros, en el contexto del tratamiento de una cuestión que se ocupa de los componentes religiosos de la sociedad civil, es decir, de las relaciones entre la religión y la sociedad civil.

Pues ahora, a propósito de esta función negatoria de la inserción directa, es como obtenemos la idea misma de una sociedad civil como contradistinta de la sociedad política.

Constatamos de este modo cómo la fractura de la «identidad originaria» entre sociedad política y sociedad civil, de la que hemos partido, se produce precisamente a través de la función inserción directa, en tanto que esta función lleva a cabo la negación de la sociedad política en la medida en la cual ella puede estar envuelta y conformada por otra sociedad, que es precisamente la sociedad civil, la sociedad que podrá ser reducida a la condición de ciudad, pero que ya no será la ciudad política, la *urbs* por antonomasia, Roma, la ciudad terrena, sino una ciudad espiritual, la Ciudad de Dios.

Se insiste muchas veces (sobre todo por los historiadores de la filosofía que se mantienen en la inmanencia filológica de los textos) que la teoría agus-

tiniana de las dos ciudades no fue ninguna invención suya, sino que tuvo precedentes estoicos en Zenón (que acabamos de mencionar) o Panecio de Rodas, y sobre todo en Séneca. En efecto, dice Séneca (*Diálogos* VIII, 4): «Imaginemos que existen dos repúblicas [dos ciudades]: una grande y verdaderamente pública, que contiene a dioses y hombres...; otra, la que nos fijó la circunstancia de nuestra nación, que podría ser Atenas o Cartago... Algunos rinden culto a ambas repúblicas simultáneamente, a la grande y a la pequeña, otros sólo a ésta, algunos sólo a aquélla únicamente.»

Sin embargo, y sin negar los «antecedentes» estoicos de San Agustín, hay que subrayar enérgicamente que la distancia entre las dos ciudades agustinianas y las dos repúblicas estoicas es la distancia que media entre lo vivo y lo pintado. Porque San Agustín tenía como referencia viva a la Iglesia católica incorporada al Imperio, por tanto, a una sociedad realmente existente y «en marcha» hacia su ecumenismo cosmopolita (que incluía también, desde luego, a todos los hombres y a los ángeles), mientras que Zenón, Panecio o Séneca sólo podían tener como referencia una «idea especulativa» sin el menor correlato real.

San Agustín, al acuñar su concepto de sociedad civil, habría abierto el camino para dibujar la idea de una sociedad civil espiritual, identificada con la Iglesia católica romana universal, concebida desde luego como negación de la sociedad terrena, es decir, de la sociedad política. Porque, en efecto, San Agustín llegará a negar a la Ciudad terrena, al Imperio romano, la misma condición de república humana, «puesto que en ella no impera la justicia». ¿En qué se diferencia Alejandro Magno de un capitán de piratas? En que éste tiene un barco y Alejandro ciento. Por ello, si la sociedad política humana (Roma, Babilonia) puede llamarse tal, será gracias a que la sociedad de Dios, la sociedad civil, no política, la mantenga en las pautas mínimas no sólo de la justicia sino sobre todo de la caridad, al margen de la cual la justicia poco vale. Otro camino no le es posible al hombre, después del pecado original.

Por lo demás, para medir el alcance que estaba llamada a tener la idea de la sociedad civil, sería preciso tener en cuenta la ocasión que determinó la concepción y redacción de su gran obra, *La ciudad de Dios,* a saber, el saqueo de Roma por Alarico en el año 410 (hemos expuesto más ampliamente estas ideas en *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión,* Mondadori, Madrid, 1989, cuestión 8: «Lectura filosófica de *La ciudad de Dios*»).

Y, como acabamos de decir, como precedente de esta idea de sociedad civil internacional, obtenida precisamente como negación de la sociedad política, cabría considerar la idea estoica de la *Cosmópolis*. Pero la idea estoica

no tenía como correlato una sociedad internacional realmente existente, que estuviese profundamente infiltrada en el Imperio, como lo era la Iglesia después de Constantino, en la época de San Agustín; sin duda, por ello, la idea de sociedad cosmopolita de los estoicos, aun teniendo en su principio la intención de una ciudad (*polis*), es decir, de una sociedad civil, distinta de la sociedad política que llegaba a incluir a los dioses, tuvo que acabar plegándose, para huir de la utopía, a las condiciones del Imperio romano, en la medida en que éste también habría manifestado, al menos en los versos de Virgilio (*Tu romane memento...*), su vocación universal.

El «agustinismo político», para seguir la denominación de Ferdinand Alquié (aunque algunos consideran que hubiera sido más justo hablar de «isidorismo político», en atención a la influencia que San Isidoro tuvo en las monarquías medievales, por ejemplo, en la de Jaime I de Aragón), fue la ideología de toda la «Europa medieval», la que inspiró la estrategia de los papas, y a la que se adaptaron los emperadores (el caso más señalado fue el de la donación de Constantino, que ofrecía como donación ficticia, en el terreno jurídico, la subordinación del poder temporal al poder espiritual). Pero fue a partir del siglo XII (sin duda en función de las cruzadas, en torno a las cuales los reinos temporales cristianos encontraron una línea de acción común inspirada en la fe) cuando la teoría «teocrática» del Imperio se elaboró en trazos más firmes, por ejemplo, en el *De duabus civitatibus* (1146) del cisterciense Otón de Freising. Otón parece querer escribir la historia, no ya de las dos ciudades, sino de una sola, a saber, la Iglesia; una Iglesia, dice Otón, que crece en proporción con la decadencia del Imperio.

También San Bernardo, con la célebre metáfora de las dos espadas, se mantiene en la misma perspectiva: el Príncipe recibe la espada de la Iglesia, pero tanto su espada física como la espada espiritual está en manos del Pontífice, que es quien encarga a los príncipes que utilicen libremente la espada temporal en beneficio de la Iglesia. En el siglo XIII se mantiene en la misma tesitura la idea de la *respublica fidelium* de Roger Bacon, y si no del todo, en el *De regimine principum* (1265) de Santo Tomás (todo poder viene de Dios, pero a través del vicario de Cristo), pero más claramente en sus continuadores (Egidio Romano o Bartolomé de Lucas). La naturaleza de todo poder es espiritual, pero a través de lo espiritual el Papa alcanza el poder temporal, como se vio cuando Inocencio III depuso a Otón IV, o cuando el papa Honorio depuso a Federico II, *ratione peccati*. La teología teocrática medieval tomará la forma de un cesaropapismo (que recuerda el cesaropapismo bizantino) en algunos países reformados, sobre todo en Inglaterra. En *El Patriarca* (1642), Robert Filmer trazó las líneas maestras de esta ideología.

Cuando en la época moderna, y a consecuencia de la reforma protestante, la Iglesia romana pierde gran parte de su hegemonía, y ulteriormente también las iglesias reformadas, la idea de una ciudad espiritual universal, de una sociedad civil, se transformará, secularizada, en la idea de una humanidad que buscará organizarse como sociedad civil universal, y de la cual sólo serían parte las sociedades políticas concretas. Los miembros de la sociedad civil universal serían ciudadanos, los *ciudadanos* de la cosmópolis, que llegarán a transformarse en los *hombres* sujetos de los derechos humanos.

Un eco de este proceso lo encontraremos en la filosofía de Krause, una filosofía tendente a concebir el proceso de perfeccionamiento de la Humanidad como un proceso gradual y armónico, que va dando lugar a asociaciones orgánicas, cada vez más complejas, hasta culminar, por la mediación de una Alianza de la Humanidad, en una sociedad universal, inter-nacional, que llama precisamente «Verdadera Ciudad de Dios en la Tierra» (*El ideal de la Humanidad,* adaptación de Sanz del Río, párrafo 112), y de la cual serán una parte las propias sociedades políticas. Y este objetivo se cumplirá en virtud de un proceso de desarrollo orgánico y armónico, por encima de las incesantes dificultades y conflictos: «Porque Dios es uno, y unidad absoluta, y en la unidad de Dios se demostrará el mundo como un organismo interiormente ordenado, inteligible para el espíritu y realizable en la esfera de la libertad, conforme a la idea de la ley eterna» (leemos en el párrafo 90 de *El ideal de la Humanidad,* de Julián Sanz del Río). Por lo demás, la idea de una sociedad humana, en cuanto un todo social orgánico que consta de sociedades particulares o «cuerpos intermedios» (entre el Estado y el individuo), tales como la familia, el municipio, la provincia, la nación; pero también —como sociedades particulares y parciales— la Iglesia, el Estado, las sociedades científicas o artísticas, etc., fue mantenida en España por krausistas tan relevantes como Gumersindo de Azcárate.

El krausismo nos pone, en consecuencia, delante de la idea de una sociedad civil de alcance internacional (la Alianza para la Humanidad, ligada con su concepción de la masonería), que recubre admirablemente los límites del capitalismo internacional, en cuanto opuesto a los Estados, a la manera como a ellos se oponía la Iglesia católica. La idea de una «sociedad civil de las naciones», que formuló Dewey, se mantiene en la misma escala que las ideas del humanismo krausista.

Una especificación de la idea de sociedad civil (dentro de su modulación religiosa) es la que establece a la sociedad civil como sociedad perfecta, al lado de la Iglesia, de la sociedad religiosa, porque la sociedad religiosa o Iglesia incluye a la Iglesia triunfante, a los ángeles y a los arcángeles. Pero como

situación real, la distinción puede cifrarse en la mayor autonomía conferida a la sociedad civil como parte genérica de un todo. Pues si la sociedad religiosa es como un todo, la civil no haría distinción posible con la otra modulación; pero si es una parte, ya tendríamos un principio de diferenciación que puede ponerse incluso en otro orden (por ejemplo, el temporal), dotado de relativa autonomía. Así es como muchos interpretan la doctrina de Santo Tomás cuando enseña que en las materias que atañen al *bonum civile* (al bien de la ciudad) hay que obedecer antes al poder secular que al poder espiritual, según aquello de San Mateo (22, 21): «Dad al César lo que es del César.»

Más en concreto: es admitido que a través de la Iglesia medieval, sobre todo la constituida en el siglo XIII con las órdenes mendicantes, estaban actuando fuerzas populares (el *populus*) características de la sociedad civil; es decir, que una gran parte de las instituciones y formas eclesiásticas fueron creadas precisamente por la acción de esa «sociedad civil» que encontraba en la Iglesia católica el cauce para su desarrollo. Y que de hecho se desarrolló en la época moderna. «Apenas cabe duda del éxito que tuvieron los frailes, lo cual testimonia la importancia [en la Edad Media] del *populus* en la esfera pública», dice Walter Ullmann.

La conceptuación de la sociedad civil, por su contraposición a la Iglesia, comenzó en Europa probablemente en el siglo XIII a raíz de la recepción del averroísmo. Según Gilson, rehusando integrar la filosofía en la *doctrina sacra,* los discípulos latinos de Averroes terminaban por yuxtaponer una filosofía sin teología a una teología sin filosofía; pero desde el momento en que el orden temporal pudo acogerse a una filosofía independiente de la teología, podía exigir también un Príncipe independiente de la Iglesia. Es Dante, el gibelino, el crítico de Egidio Romano, quien formulará con la mayor claridad la doctrina de la separación de las dos ciudades: todo el poder viene de Dios, pero se comunica inmediatamente a sus especies, a la Iglesia y a la República. En el siglo XVI, Mariana o Suárez precisarán: a la Iglesia y al Pueblo. El emperador, y el emperador del universo, reinará con independencia del Pontífice universal, aunque en armonía con él.

No nos extendemos en el análisis de los «valores» de la idea de sociedad civil obtenidos a partir de la función inserción recíproca, análisis que nos llevaría a las concepciones de la sociedad religiosa, y en especial de la Iglesia católica, como sociedades moldeadas por la sociedad política, o al menos subordinadas a estas sociedades políticas. Estaríamos en la tradición del arrianismo cesaropapista, y de las teocracias musulmanas; en esta tradición bebió Napoleón por un lado, y Augusto Comte por otro.

Tampoco nos extenderemos en los valores que la idea de sociedad civil

toma cuando utilizamos la función negatoria del englobamiento o composición. Nos limitamos a sugerir, como ideas muy próximas a este valor, la idea bizantina de la diarquía (del poder espiritual y del poder temporal), así como algunas ideas del propio Santo Tomás de Aquino.

7. Las sociedades nacionales (políticas) como referencias de la idea de sociedad civil

Por último, parece obligado, por razones sistemáticas, decir algo sobre los valores de la idea de sociedad civil cuando tomamos como referencia a las sociedades nacionales, políticas o civiles, una vez que ya se haya reconocido la realidad, por indefinida que ella sea, de una sociedad civil dada en el ámbito de la sociedad política. En la teoría de las capas de la sociedad política defendida por el materialismo filosófico —la *capa conjuntiva,* la *basal* y la *cortical*—, parece evidente que la sociedad política comprende sobre todo a las distintas ramas de la capa conjuntiva (ejecutiva, legislativa, judicial) y a las distintas ramas de la capa cortical (militar, federalista, diplomática). La capa cortical, que presupone un territorio ya *apropiado* por la sociedad política, es la que constituye definitivamente la posibilidad de calcular la eutaxia del Estado. Puede explicarse el carácter efímero de algunos Estados, basados antes en el linaje que en la tierra, por la debilidad de su capa cortical, aunque alcanzaran un gran desarrollo en su capa conjuntiva y en la basal. Tal sería el caso, traducido a nuestras coordenadas, del Imperio musulmán en la España medieval, Al Andalus, tal como lo analiza últimamente Felipe Maíllo en su libro *De la desaparición de al-Andalus* (Abada, Madrid, 2004, págs. 42-43).

Mientras que la sociedad civil se polarizaría más bien en torno a la capa basal, sobre todo cuando se la considera en perspectiva ascendente («sociedad civil» se opone, por un lado a la capa conjuntiva —privado/público— y a la capa cortical —civil/militar—). Incluso, generalizando, cabría poner en correspondencia la idea de la sociedad civil con todas las capas del Estado en perspectiva ascendente, y a la sociedad política con todas las ramas del Estado —incluso la basal— pero en perspectiva descendente (véase, en el Glosario, la tabla de los *cuerpos* y *ramas* de la sociedad política, utilizado por el sistema del materialismo filosófico).

Cuando tomamos como referencia las sociedades nacionales (política o civil), utilizando la función ecualización, parece obvio que el valor que obtenemos es una idea próxima a la idea de la República, como un todo, que mantuvieron Platón o Aristóteles.

Mayor interés tienen, por el contexto en el que nos movemos («los componentes religiosos de la sociedad civil»), los valores resultantes de la función de inserción directa (de la sociedad civil en la sociedad política) o de la inserción inversa (de la sociedad política en la sociedad civil), es decir, la idea de la sociedad civil de signo estatalista-totalitario (el Estado asume la conformación de las sociedades civiles, por ejemplo, mediante la nacionalización de las empresas, incluidas las «empresas eclesiásticas»), y la idea de sociedad civil de signo liberal (la doctrina del Estado mínimo, o la idea del mercado como motor y soporte básico del Estado). En efecto, habría sido aquí en donde la distinción entre sociedad política y sociedad civil encuentra los análisis más prolijos.

Es interesante constatar, en este contexto, las adjetivaciones del nuevo concepto de economía, como *economía nacional* (Federico List) o análisis de la *riqueza de las naciones* (Adam Smith), concepto que desbordaba el tradicional significado de «administración de la hacienda pública» (Teofrasto, Jenofonte). Prevaleció el sintagma «economía política», que ya se encuentra en los escritos pseudoaristotélicos atribuidos a Teofrasto. Sin embargo, también se utilizó ampliamente en la España del siglo XVIII el sintagma «economía civil», que deshacía ya el oxímoron del sintagma «economía política». A pesar de ello, como observó Jean Sarrailh (*La España ilustrada,* pág. 278), «la economía civil es vista con recelo por muchos contemporáneos, ya que, a la inversa que la teología, se ocupa esencialmente de los problemas terrestres, y debido a su afán de garantizar la felicidad inmediata de los hombres, pierde de vista la bienaventuranza eterna, único fin válido para un buen cristiano» (más adelante, en el capítulo sobre religión y economía, profundizaremos algo más sobre esta cuestión fundamental).

Por último, el valor del concepto de sociedad civil, en cuanto negación de la sociedad política, pero englobado con ella en el sistema del «Estado burgués», nos lleva muy cerca de la concepción marxista de este Estado, como un sistema social, en equilibrio inestable, resultante de la composición de dos clases antagónicas que bien podrían ser identificadas respectivamente como sociedad civil (constituida por los trabajadores asalariados y por los sindicatos revolucionarios) y con la sociedad política (constituida por los aparatos del Estado, pero al servicio de las clases burguesas dominantes).

8. Carácter ideológico de la idea de sociedad civil

Como conclusión general del análisis de la sociedad civil que hemos esbozado en los puntos precedentes, podríamos decir que el concepto de socie-

dad civil no es un «concepto positivo», que pueda ser «científicamente» mantenido, sino que más bien es, en principio, un concepto amorfo. Es un concepto ideológico, que presupone siempre alguna teoría sobre el Estado y sobre la Iglesia. Ni siquiera es un concepto unívoco, puesto que contiene múltiples acepciones o valores que casi nunca se corresponden entre sí.

Por este motivo la crítica más implacable habrá de recaer sobre cualquier intento de interpretar sustantivamente la idea de sociedad civil. Idea cuyo sentido no negamos en absoluto, siempre que se indiquen los marcos ideológicos dentro de los cuales ella se mueve. La idea de sociedad civil está muy lejos de la univocidad que es propia de los conceptos estables, claros y distintos. Su significado es cambiante, según la perspectiva desde la cual se considere, y si brilla de vez en cuando lo hace a la manera de la coloración que toma el paisaje según la hora del día en que lo contemplemos.

9. «Religión y sociedad civil» como cuestión intratable por su confusión cuando se toma en general

¿Qué puede significar entonces la cuestión «religión y sociedad civil», cuando se la toma en su sentido global, desde el momento en que negamos un sentido positivo, unívoco, a la idea misma de sociedad civil?

La principal conclusión que tenemos que extraer de los análisis precedentes es ésta: que no es posible hablar en general de la sociedad civil, como tampoco es posible hablar en general de la religión. Lo que es tanto como reconocer que hablar de los componentes religiosos de la sociedad civil en general carece de todo sentido científico o filosófico. O dicho de otro modo, sólo tiene un sentido ideológico, el sentido apologético utilizado por quienes pretenden persuadir a un público no suficientemente «ilustrado» de la necesidad que la sociedad civil tiene de la religión, si ella quiere subsistir «en paz y en libertad», de la necesidad de mostrarle que «no se puede vivir sin religión», que la religión es común a todos los pueblos, y que, de hecho, no cabe citar una sola sociedad humana que haya rebasado ya el nivel del salvajismo que carezca de templos.

Al dejar de lado esta intención apologética, no significa que nos veamos conducidos, como única alternativa posible, a acogernos a la tesis según la cual los componentes religiosos de la sociedad civil son puramente adventicios, no constitutivos, y que, en consecuencia, quepa predecir una sociedad civil de futuro como sociedad plenamente desacralizada o laica; más aún, a apoyar estas proposiciones, en un postulado de *progreso*, que presidiría el cur-

so de la historia de la humanidad, en el postulado del positivismo clásico, el de Augusto Comte, quien, en su célebre «ley de los tres estadios», ponía en el estadio positivo el último estadio del desarrollo de la humanidad.

Pero este supuesto estadio definitivo, el «estadio positivo», implicaba la superación del estadio teológico y del estadio metafísico. En el estadio positivo la religión trascendente desaparecería, es decir, ya no habría posibilidad de hablar de componentes religiosos de la sociedad civil. Es cierto que Comte todavía mantuvo como característica del estadio positivo el culto al Gran Ser, la religión de la humanidad, y el «culto sistemático de la humanidad», precisamente denominado a veces como «culto civil». Pero este culto sólo tenía de religión el nombre. En él no se daba culto a los dioses, sino a los hombres distinguidos, como si de una «puesta en práctica» del evemerismo se tratase (los domingos 28 de marzo se dedicarían a Platón, los sábados 27 de julio a San Fernando III el Santo, los domingos 27 de septiembre a Carnot, los domingos 7 de octubre a Calderón, el día 28 de octubre a Mozart...). Y todavía en 1892 (Comte había muerto en 1857), a través de la editorial MacMillan de Londres, un grupo de positivistas fieles a Comte publicó una especie de *Flos sanctorum* positivista, el *The New Calendar of Great Men: Biographies of the 558 Worthies of all Ages and Nations in the Positivist Calendar of Auguste Comte.*

No cabe hablar, en resolución, de un componente religioso de la sociedad civil, como muchos pretenden. A lo sumo, hablaremos de componentes religiosos determinados de instituciones religiosas sagradas y de franjas determinadas por épocas, clases sociales o naciones. Y entonces podremos debatir acerca de si determinadas instituciones religiosas (un dogma, un templo...) son componentes internos o adventicios de alguna franja social, o acaso sólo residuos fosilizados, a la manera como la fórmula «¡Adiós!» es utilizada en las despedidas, cuando ya ha perdido todas sus connotaciones religiosas.

Por otra parte, al hablar de componentes religiosos (determinados) de la sociedad civil (determinada) tampoco queremos referirnos a componentes empíricos o estadísticos, constantes, como resultados de encuestas sociológicas. Por ejemplo, en la «sociedad civil española» durante el intervalo 1970-1991 la proporción de «católicos practicantes adultos» descendió bruscamente desde el 87% en 1970 al 42% en 1991. Se interpreta sin duda este descenso de la curva como representación de un proceso de secularización, por tanto como un debilitamiento del componente religión católica en la sociedad civil española del presente. Pero se trata de determinar las causas de este descenso, que tuvo lugar en la llamada «transición del franquismo a la democracia». Y, en todo caso, no es posible extrapolar estas curvas de

descenso. Encuestas posteriores muestran que en los años noventa la curva remonta de modo inesperado; las circunstancias sociales han cambiado. ¿Amortiguamiento, por parte de las generaciones más jóvenes, de la reacción de las generaciones más veteranas contra el nacional catolicismo franquista? ¿Hundimiento de la Unión Soviética?

Evitamos los grandes dilemas explícitos o implícitos: «La sociedad civil española del último tercio del siglo XX no es religiosa en el fondo», o bien «La sociedad civil española de la democracia sigue siendo religiosa en el fondo»; del mismo modo que dudamos de formulaciones parecidas que se pronunciaron en su primer tercio: «España ha dejado de ser católica» (por lo demás, Azaña se refería antes a la sociedad política española, a su nueva Constitución que definía al Estado como laico y aconfesional, que a la sociedad civil).

Y todo esto porque la cuestión fundamental la planteamos no como cuestión empírica o fenomenológica de análisis de datos estadísticos (que, por supuesto, hay que tener en cuenta), sino como cuestión esencial o estructural. Los componentes religiosos de la sociedad civil de determinado tipo ¿son adventicios (superestructurales en términos del Diamat) o son constitutivos (o básicos)? Y es este planteamiento del Diamat, que sigue presidiendo ocultamente el pensamiento de la llamada izquierda radical laica, el que tenemos que dejar de lado, porque la disyunción superestructural/básico sólo puede aplicarse con sentido por franjas, o épocas, en cuanto a la sociedad humana, o a puntos concretos de la religión, pero no a la sociedad humana en general o a la religión en general.

10. Separación de la sociedad civil (representada por la Iglesia católica) respecto de la sociedad política

Lo que en ningún caso confundiremos será la cuestión de los componentes religiosos de la sociedad civil (determinada) realmente existente con la cuestión de los componentes religiosos de la *idea* de sociedad civil. Pues la idea de sociedad civil, como ya hemos dicho, sí que tiene una estirpe claramente religiosa, más aún, católica. Y esta idea nueva de sociedad civil, en cuanto contradistinta de la sociedad política, no se reduce a la condición de «fruto de una fantasía mitopoiética» utópica. Tuvo como origen y fundamento positivo la realidad de una Iglesia internacional, una Iglesia que intentó ser definida por San Agustín como *ciudad de Dios*. En consecuencia, los ciudadanos de esta sociedad civil ya no eran en principio y a la vez ciudadanos de la sociedad política, del Imperio romano («Mi Reino no es de este Mun-

do»), en el cual eran perseguidos, asesinados o entregados a las fieras del circo.

Y cuando Constantino el Grande declaró al cristianismo como religión oficial del Imperio, más aún, cuando presidió el Concilio de Nicea, los ciudadanos de la nueva sociedad civil (de la ciudad de Dios) pudieron ser a la vez ciudadanos de la sociedad política. Más aún, en los siglos posteriores, solamente aquellos que, a través del bautismo, habían sido incorporados a la sociedad civil (a la ciudad de Dios) podían ser también ciudadanos de la sociedad política, de los reinos sucesores del Imperio. Y esto incluso en el caso en que el ciudadano civil fuera el rey. Bastaba que el Papa lo excomulgase, lo desterrase de la Ciudad de Dios, para que este ciudadano ya no pudiera seguir ostentando el título de rey, salvo que el Papa levantase su excomunión, como le ocurrió a Enrique IV Staufen con el papa Gregorio VII.

11. Componentes religiosos constitutivos de la sociedad civil

No cabe hablar de una teoría de los «tres estadios de la Humanidad» capaz de ofrecer una plataforma desde la cual podríamos predecir, en nombre de la ley del progreso, el curso que pueden seguir los componentes religiosos de la sociedad civil en la humanidad del futuro. Y esto por una razón: porque tal humanidad no existe, ni ha existido nunca realmente, más que como concepto taxonómico, y no como una unidad armónica de pueblos, organizados en una sociedad civil cosmopolita.

La idea de Género humano —como la idea de Dios o la idea de Democracia— es, en rigor, una paraidea, sin perjuicio de su capacidad para convertirse en una Idea-fuerza capaz de aglutinar a multitudes de hombres, «en el principio, ahora y siempre». Y si esto fuera así, sería totalmente imprudente «enseñar» o «descubrir» a esta multitud de hombres la condición de pseudoidea (ni siquiera la condición de idea utópica) que tiene, como sucede con la idea de Dios o la idea de Democracia. Pero, al menos, las cúpulas que dirigen estas muchedumbres debieran conocer, aunque fuera a título de doctrina esotérica, la verdadera condición de estas ideas (como las reconocía el gran inquisidor de Dostoievski); y debieran conocer esta condición para evitar los peligros que entraña sin duda el alimentar la fe de las multitudes en estas ideas que, entendidas al pie de la letra, implican peligros muy graves, al inspirar a los dirigentes programas y planes alocados (tipo Alianza de Civilizaciones) que dan lugar a frustraciones cada vez más dolorosas.

Lo que todavía muchos ideólogos, historiadores o políticos llaman «Humanidad», el «Género humano» de la *Internacional* socialista y comunista, no ha existido jamás, salvo en las clasificaciones de Linneo y sucesores, hasta Darwin. Lo que ha existido realmente son variedades de homínidos, de hombres antecesores, de hombres antiguos y modernos (magdalenienses y sumerios, egipcios y persas, griegos y romanos...), acaso cada uno de ellos con un modelo de hombre distinto e incompatible con los modelos de los demás grupos, bandas o imperios.

Y, sobre todo: los ritmos que puedan advertirse en los cursos prehistóricos o históricos de estas diversas variedades de hombres, o de sus sociedades civiles, no tienen por qué ir acompasados con los ritmos de sus religiones o de sus instituciones religiosas. Ni siquiera el ritmo que atribuimos al curso de la religión en general —religión primaria, secundaria y terciaria— puede coordinarse puntualmente con algún ritmo histórico de alguna sociedad humana. Entre otras cosas porque las formas del curso de la religión no son meramente sucesivas, sino acumulativas, al menos parcialmente. Las religiones primarias no desaparecen del todo en los tiempos de expansión de las religiones secundarias, ni, menos aún, éstas desaparecen en los tiempos de expansión de las religiones terciarias. En el proceso real de la historia de los hombres, una fase de la religión coexiste con las sucesivas y con las anteriores, sobre todo cuando se contemplan diversas sociedades que mantienen sus propios cursos (y sin que esté establecido que todos los cursos de las diversas sociedades humanas van orientados a un fin común hacia el cual progresan, de suerte que pueda afirmarse que unas sociedades están más avanzadas que otras en su carrera hacia la meta final, como si de un campeonato de Fórmula 1 se tratase; porque esta meta final no existe ni está predeterminada).

Podemos decir, por ejemplo, que en la época primitiva de las religiones primarias, la religión sí era un componente básico y no superestructural de estas sociedades primitivas. Lo que no nos autoriza para concluir que, por tanto, «hay religiones que son componentes básicos de la sociedad civil», porque las sociedades humanas del Paleolítico no tenían ciudades, en ellas no había ciudadanos de sociedades urbanas o políticas. La tradición marxista, en la medida en que se atenía a la sentencia «la religión es el opio del pueblo», tendía a considerar a los componentes religiosos de cualquier sociedad como superestructuras, destinadas, un día u otro, a desaparecer, olvidando que el drogadicto, por ejemplo, puede alcanzar un grado tan profundo de drogadicción, que la extirpación de su adicción equivaldría a la vez a la extirpación de su vida; es decir, olvidando que incluso una droga puede ser cons-

titutiva de un organismo, y si no en un primer momento, sí en los sucesivos, como la malaria puede llegar a ser constitutiva de las condiciones de supervivencia de algunos pueblos que la reciben, en principio, por contagios adventicios.

Pero también las religiones secundarias pueden ser componentes constitutivos o básicos de las sociedades civiles. Los dioses indoeuropeos que Dumézil clasificó como «dioses de la tercera función» (Plutón, Quirino, Frey, Freya...), es decir, los dioses que atienden a la fertilidad de los campos, del ganado, de las mujeres, desempeñaron servicios constitutivos en las sociedades respectivas, no eran dioses «especulativos», creados por los sacerdotes o productos de la gratuita y libre fantasía de los dirigentes políticos, como pudieron serlo, al menos en algún grado, los dioses de la primera función —Zeus, Júpiter, Odín, Lug— o los de la segunda —Heracles, Marte, Thor, Taranus—, sino dioses funcionales intercalados en las prácticas cotidianas más prosaicas.

En cuanto a las religiones terciarias, si bien ofrecen componentes constitutivos, sobre todo, de las sociedades políticas, lo cierto es que también suelen contribuir constitutivamente, si no básicamente, a las funciones de las sociedades civiles muy desarrolladas. Es cierto, sin duda, que a costa muchas veces de transformar o sustituir los valores religiosos estrictos por otros valores de lo sagrado, por ejemplo, mediante la transformación de los dioses o de los santos celestiales en santos terrenales, como sería el caso del culto que en nuestros días se rinde en Bolivia a Che Guevara (San Ernesto Che Guevara), el culto a Elvis Presley o el culto a Maradona, mantenido con ceremonias similares a los cultos religiosos tradicionales. Y esto sin contar con las refluencias en las áreas suburbanas y a veces en el centro de las ciudades de cultos secundarios y aun primarios: culto a las serpientes, cultos satánicos, vudús...

El carácter constitutivo, si no básico, que determinados contenidos religiosos han adquirido a lo largo de la historia debe ser reconocido. En su origen la sociedad civil los asumió por contagio, por imitación o por inspiración; pero al reiterarse en sucesivas generaciones pasaron a formar parte de la identidad histórica de la sociedad civil considerada, sobre todo si su curso se reforzó con afluentes económicos sustanciales o políticos. Tal podría ser el caso de la Semana Santa sevillana y del Rocío. Cualquiera que fuera su génesis, su origen, lo cierto es que a lo largo de los siglos estos cultos han llegado a transformarse en constitutivos de la propia *identidad* de la sociedad civil de Sevilla, tanto de sus clases más populares como de las más aristocráticas, tanto de la izquierda como de la derecha, tanto de los votantes

del PP como de los votantes del PSOE, de IU o del PA. Puede afirmarse, hoy por hoy, que la Semana Santa y el Rocío son componentes religiosos constitutivos de la identidad de la sociedad civil de Sevilla.

12. Contra la identificación de nuestro presente con un escalón más de aquellos que el Género humano iría subiendo para alcanzar su estado final

A modo de conclusión resumiremos este capítulo acerca de los componentes religiosos de la sociedad civil en las tres proposiciones que siguen:

1. No tiene ningún sentido la disyuntiva, formulada en general y que todavía preside muchas teorías acerca de si los componentes religiosos son adventicios, o constitutivos o básicos de la sociedad civil. Tal disyuntiva general ha de disolverse en disyuntivas o alternativas particulares, regresando a instituciones religiosas definidas o instituciones sociales también determinadas.

2. Es imposible predecir, en general, si los componentes religiosos de la sociedad civil, en general, van a ir perdiendo fuerza hasta extinguirse en esa sociedad o si van a remontarse o a ser sustituidos por otros. No existe ninguna ley universal de la historia del género humano, y quien pretenda conocerla, en nombre, por ejemplo, de una ley de un progreso global indefinido, es un impostor.

3. Menos aún nos parece posible formar juicios de valor fundados sobre el progreso que, en nombre de una ley del progreso global, habría que atribuir a los eventuales estadios futuros de una sociedad civil en la que la extinción de sus componentes religiosos la hubiera transformado en una sociedad desacralizada o laica. La condición laica de una sociedad futura no garantiza un incremento de sus valores, incluso puede conducir a contravalores definidos.

Por ejemplo, los ciudadanos de una sociedad civil futura que haya alcanzado un grado muy alto como sociedad de bienestar, y en la cual tales ciudadanos sean felices, como consumidores satisfechos —goce de salud envidiable, de alimentos escogidos, viajes, amigos, incluso de una vida intelectual y artística refinada—, pueden sin embargo no rebasar el nivel de lo que otros llamarían «cerdos de la piara de Epicuro».

Es decir, ciudadanos que viven hasta el límite en la superficie del mundo. Y la inferioridad de su tabla de valores la cifraríamos no ya en la «ampu-

tación» de su dimensión de trascendencia, sino precisamente en el bloqueo que su «felicidad canalla» o satisfacción determina en los caminos que conducen hacia la profundidad dada en la inmanencia misma de su mundo.

Su «felicidad canalla» les impide (en lugar de identificarse con él) mantener la necesaria distancia del mundo que les satisface, distancia real y efectiva, porque gratuitamente identifican ese mundo que les envuelve con el mundo real en el que viven, mediante las suposiciones fundamentalistas de que las ciencias físicas o biológicas y las tecnologías de la felicidad han agotado la realidad del mundo, a falta, a lo sumo, de precisar algunos decimales. O, por lo menos, que su progreso gradual nos permita «reconciliarnos» con el estado presente del mundo, «sabiendo» que él es, por el mero hecho de venir después de otro y anteceder al próximo, un paso más hacia la felicidad, hacia la democracia, hacia la igualdad, hacia la libertad y hacia la solidaridad de la sociedad del bienestar del futuro.

La felicidad del consumidor satisfecho, en el más alto grado de satisfacción, orgánica, intelectual o científica, revelaría siempre un «encefalograma plano» en los mecanismos de la inquisición, alerta y vigilancia ante las regiones del mundo en las que pueden plantearse en cualquier momento situaciones que comprometen la propia vida. El consumidor satisfecho, aun en el más alto nivel, precisamente por su satisfacción y felicidad, no se distanciaría ni un milímetro del más vulgar palurdo que vive contento en su lugar, en su pocilga, como un cerdo de la piara de Epicuro.

Capítulo 4

RELIGIÓN Y SOCIEDAD POLÍTICA
Los componentes religiosos de la sociedad política

1. Necesidad de regresar a una teoría filosófica materialista de la sociedad política

Es imprescindible regresar a la idea misma de la sociedad política, o dicho de otro modo, es imprescindible poner las cartas boca arriba, si queremos abordar la cuestión de los componentes religiosos de la sociedad política desde una perspectiva filosófica sistemática. Es decir, si no queremos mantenernos en el terreno pisado por el estricto derecho constitucional o por la erudición histórica. Disciplinas imprescindibles, por otro lado, pero necesitadas a su vez de una constante purificación de la ideología o filosofía asistemática e idealista que suele estar entrañada en los pensamientos de los constitucionalistas o de los eruditos.

En la presente ocasión nos acogeremos, en este *regressus*, a las ideas sobre la sociedad política y el Estado que venimos utilizando desde hace años en lugares diversos (principalmente: *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas,* 1991; *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión,* 1989; *España frente a Europa,* 1999; *Panfleto contra la democracia realmente existente,* 2004).

2. La «sociedad humana», como idea lisológica, se mantiene a otra escala de la idea de «sociedad política», como idea morfológica

Ahora bien, lo que puede representar una paradoja insalvable para quienes, y son muchos, utilizan la idea de Humanidad o de Género humano, y aun la definición de hombre como animal racional, es la constatación de que la idea de sociedad política no significa propiamente alguna sociedad humana o política realmente existente, sino que es una clase o tipo de sociedades realmente existentes (acaso también imaginarias o utópicas) que se contra-

ponen a otras clases o tipos de sociedades, como puedan serlo la clase de las sociedades mercantiles, o la clase de las sociedades religiosas, o la clase de las sociedades civiles (clases que, a su vez, pueden mantener relaciones lógicas diferentes: intersección, disyunción, inclusión, etc.).

Sin embargo, la idea de *sociedad política*, en cuanto constituye uno de los tipos en los que se da la idea generalísima de sociedad humana, es una idea genérica morfológica (tipificada al lado de las sociedades mercantiles, religiosas, civiles...), mientras que la idea general de *sociedad humana* es una idea lisológica.

En cualquier caso, la idea general de sociedad humana es distributiva respecto de sus géneros tipológicos, de la misma manera que estos géneros tipológicos (sociedad política, sociedad mercantil) también son distributivos. Para decirlo de un modo rápido e impresionista: la idea de sociedad humana no tiene como correlato a la humanidad o al género humano, porque aunque todos los hombres, en cuanto animales sociales, forman siempre parte de una sociedad, no forman parte sin embargo de una única sociedad, sino de varias, a veces aisladas las unas de las otras, y a veces en conflicto irreversible; y lo mismo hay que decir de la idea de sociedad política. Las diferentes sociedades políticas no forman parte de una única sociedad política: el Imperio de Moctezuma y el Imperio de Carlos V, en las primeras décadas del siglo XVI, eran sociedades políticas, y por tanto sociedades humanas, pero no constituían una sociedad política en sentido atributivo. Es cierto que en el curso de los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX las sociedades políticas fueron interaccionando y relacionándose de un modo cada vez más denso, hasta el punto de hacer posible hablar hoy de uniones, tratados, anfictionías, federaciones o copertenencias a organizaciones internacionales, como la ONU, de sociedades políticas planetarias, y por tanto de hacer posible hablar de una única sociedad política, aunque de segundo orden, de una «sociedad de sociedades políticas».

Pero lo cierto es que incluso cuando nos referimos a las sociedades democráticas del presente, el conjunto de las sociedades democráticas no constituye una única sociedad democrática, sino una sociedad de sociedades establecida a muy distintos niveles.

Y sin embargo, esta sociedad humana (o política) de sociedades humanas (o políticas), aunque en el presente tenga como referencia una unidad atributiva real, aunque precaria (la unidad de continuidad efectiva de interacciones de todos los hombres a través del mercado globalizado, a través de las guerras mundiales, de la televisión, etc.), sin embargo no tiene capacidad para incorporar a su unidad a muchas sociedades políticas y humanas que en el presente permanecen mutuamente aisladas y por tanto en discontinui-

dad formal. Lo que nos permite recuperar nuestra tesis primera: que la idea (lisológica) de sociedad humana, así como la idea (morfológica) de sociedades políticas, susceptibles de formar clases de segundo orden (clases de clases), aunque sean continuas de modo precario, sin duda, en la sincronía del presente globalizado, siguen siendo discontinuas cuando adoptamos la perspectiva diacrónica de sus cursos históricos.

3. Necesidad de clasificaciones morfológicas de las «sociedades humanas»

¿Y cómo definir la idea de sociedad política, en cuanto tipo morfológico delimitado respecto de otros tipos morfológicos de sociedades, incluidas en el análisis de las sociedades humanas? Sin duda, mediante una clasificación adecuada de estos tipos morfológicos o, al menos, de algún subconjunto pertinente de estos tipos morfológicos. Existen, desde luego, muchos criterios para llevar a cabo la clasificación más o menos adecuada de estos tipos morfológicos. Nos hemos referido, en el capítulo anterior, a la muy común clasificación de las sociedades humanas propuesta por la teoría de los tres sectores, que no es entendida únicamente como clasificación propia para ser distribuida entre sociedades nacionales, puesto que al menos las sociedades del segundo y del tercer sector desbordan los análisis nacionales y se presentan como clases o virtualidades internacionales.

Pero la teoría de los tres sectores, aunque mantiene una utilidad indudable en muchos aspectos, es muy imperfecta, aparte de su condición de clasificación que utiliza la forma negativa en dos de sus tipos. En primer lugar, porque la teoría nos ofrece una definición de las sociedades políticas, incluida en el primer sector, que adolece de petición de principio: «El primer sector comprende a las sociedades que tienen que ver con el gobierno», que es como si se dijera (siendo el gobierno una parte nuclear de las sociedades políticas): «Las sociedades del primer sector, o sociedades políticas, son aquellas que tienen que ver con las sociedades políticas.»

En segundo lugar porque el segundo sector se define por una nota negativa (no-gubernamental), acompañada, eso sí, por una nota positiva pero incorrecta, a saber, el ánimo de lucro, confundiendo el lucro personal con el beneficio de la empresa. A esta nota positiva se le añade otra nota positiva, ser contribuyente de la sociedad política mediante el pago de impuestos.

En tercer lugar porque el tercer sector se define por dos negaciones encadenadas: «En el tercer sector se incluyen a las sociedades no-gubernamenta-

les y no-lucrativas», a lo que se agrega la nota también negativa de la no-contribución, de no pagar tributo (fórmula, por cierto, utilizada para su definición general por las llamadas ONG, Organizaciones no-gubernamentales y no-lucrativas). Se advertirá que esta clasificación implica la adscripción de la Iglesia católica al tercer sector, como una ONG más (y de hecho la Iglesia católica tiene títulos para considerarse como la primera «organización no gubernamental» de carácter internacional).

En la teoría de los tres sectores, la reunión lógica del segundo sector y del tercero se superpone en extensión con la misma sociedad civil, y en esta reunión el tercer sector es el que se considera como prototipo de esta sociedad civil. Es evidente, por tanto, que la idea de sociedad civil resulta reducida a la condición de idea puramente negativa, definida por varias negaciones concatenadas (no gubernamental, no lucrativa, no tributaria). Demasiadas negaciones para quien busca una idea no amorfa de sociedad civil.

4. Teoría de los tres géneros morfológicos de sociedades humanas

Por nuestra parte venimos utilizando una clasificación de los tipos morfológicos de sociedades humanas, sirviéndonos de un criterio que cabría considerar como termodinámico, por cuanto se fundamenta en el principio de que toda sociedad humana, en la medida en que es un sistema dinámico o activo, tiene un volumen finito que lo hace estar necesariamente implantado en un medio entorno del cual pueda extraer la energía que le es necesaria para mantener de modo recurrente su actividad.

Teniendo presente esta condición esencial de las sociedades humanas, en cuanto sistemas activos, el criterio de clasificación que parece más adecuado (o por lo menos muy adecuado) es el que tenga en cuenta las diferencias en los «mecanismos» de captación de energía del entorno, que la sociedad pueda utilizar al menos de modo preferente o característico (el cauce principal en las sociedades civilizadas a través del cual tiene lugar este mecanismo de captación de energía es el intercambio a través del dinero: «El oro se cambia por todas las cosas y todas las cosas se cambian por el oro», decía Heráclito). La aplicación de este criterio nos conduce a una clasificación de las sociedades humanas en tres géneros morfológicos que, por cierto, hemos enumerado de suerte que se mantenga en lo posible la correspondencia de los géneros con los sectores de la teoría de los tres sectores, teniendo en cuenta que existe una correspondencia suficientemente precisa en extensión entre tipos y sectores, aunque la correspondencia no se da en definición.

5. Un primer género morfológico de sociedades humanas: sociedades que extraen sus recursos mediante la violencia

El primer género morfológico de sociedades humanas agrupa a todas las sociedades que obtienen la energía que necesitan de su medio entorno a través de la coacción o la violencia ejercida sobre los individuos o grupos que la constituyen, sea como miembros internos de la misma, sea como miembros externos pero capaces de desempeñar el papel de «suministradores» de energía.

La sociedad política, y en particular el Estado, es el prototipo de sociedades del primer género.

El Estado, que asume en su territorio el «monopolio de la violencia», obtiene la energía que necesita mediante la compulsión de los individuos, cuando éstos no tienen reconocido el derecho de propiedad por su condición de esclavos, o mediante la exacción, el tributo, el impuesto o la confiscación de los bienes cuando se les reconoce el derecho de propiedad. También obtiene la energía mediante la depredación o saqueo de sociedades humanas exteriores, políticas, prepolíticas o naturales, de las colonias o como botín de guerra (o indemnizaciones, en su caso).

Además del Estado reconocemos también otras especies de sociedades de primer género, que ya no detentan en su territorio un monopolio de la violencia, como puedan serlo las bagaudas, los grupos piráticos (vikingos, por ejemplo), o las grandes compañías depredadoras vinculadas al Estado, cuyo prototipo es, sin duda, la Honorable Compañía de las Indias Orientales. Esta compañía obtuvo de Su Majestad la Reina Isabel I de Inglaterra una cédula real en régimen de monopolio durante quince años renovables, el 31 de diciembre de 1600, concedida al gobernador James Lancaster y a un grupo de 218 mercaderes. La honorable compañía llegó a disponer de un ejército de 260.000 nativos, gracias al cual acabó controlando la India. En su décimo viaje, de 1611, obtuvo un beneficio de 148% del capital de 46.092 libras de sus accionistas. En 1613-1616, tras la oferta de acciones, la compañía obtuvo 418.000 libras, y en 1617-1622 alcanzó la suma de 1.600.000 libras.

Una especie mucho más modesta, pero no menos asesina y depredadora de sociedades o compañías, nos la ofrece, en el presente, la banda terrorista ETA. Por lo demás, es obvio que la inclusión en un mismo género de estas diferentes especies de sociedades (Estados, compañías depredadoras, bandas terroristas) no las equipara en el terreno, no ya legal —la Compañía de Indias tenía cédula real—, sino tampoco axiológico, moral, ético o cultural; como tampoco la nivelación (como elemento de una especie) de un organismo sano y otro organismo monstruoso equivale a una equiparación de estos organismos en valores vitales.

6. Un segundo género morfológico de sociedades humanas: las «sociedades autocatalíticas»

En el segundo género morfológico de sociedades humanas se incluyen aquellas sociedades (compañías, corporaciones, negocios, empresas...) que captan energía del medio por «autocatálisis», es decir, reinvirtiendo parte del total de los beneficios recaudados, obteniendo los bienes o servicios e intercambiándolos mediante el «oro», principalmente, con productos del entorno, ya sea en ciclo estacionario, ya sea en ciclo ampliado.

7. Un tercer género morfológico de sociedades humanas: «sociedades excedentarias»

El tercer género morfológico de sociedades humanas comprende aquellas sociedades (a veces parásitas) que obtienen su energía mediante rentas, subvenciones, donaciones (teóricamente al menos, voluntarias) procedentes de sus propios miembros o de otras instituciones. Es el caso, teórico al menos, de las iglesias cristianas, en la medida en que puedan considerarse como sociedades civiles (por cuanto sus miembros, como hemos dicho, son miembros de la ciudad de Dios, antes que ciudadanos de la ciudad terrena, de la sociedad política).

8. El modelo tridimensional de sociedad política del materialismo filosófico

El primer género de sociedades humanas (correspondiente al primer sector de la teoría de los tres sectores) equivale fundamentalmente a la sociedad política, a las sociedades preestatales y a los Estados. Los géneros segundo y tercero (como los sectores correspondientes) se vinculan con la sociedad civil.

Ahora bien, estas correspondencias no autorizan a concluir que la sociedad civil haya de entenderse como una entidad separada de la sociedad política, salvo que se mantenga una concepción sustantivada de la sociedad civil, o una concepción sustantivada del Estado (como pueda serlo, por ejemplo, la concepción formalista del Estado como «Estado de derecho»). Es evidente, según esto, que cualquier modo de entender la relación entre el primer género (la sociedad política) y los otros dos géneros (la sociedad civil) implica una determinada concepción filosófica de la sociedad civil y de la sociedad política, y muy particularmente, una determinada concepción filosófica de

la estructura del Estado que suele estar disimulada bajo fórmulas técnicas, jurídicas o constitucionales.

Por nuestra parte, y dada la absoluta imposibilidad de tratar las cuestiones que tenemos entre manos, relativas a los componentes religiosos de la sociedad política, sin «comprometernos» con alguna concepción filosófica determinada sobre la sociedad política, nos atendremos al modelo tridimensional de sociedad política según el cual una sociedad política, y en especial el Estado, contiene tres capas —la capa conjuntiva, la capa basal y la capa cortical— y tres ramas de poder —la operativa, la estructurativa y la determinativa.

Las capas y las ramas de la sociedad política, aún no bien diferenciadas morfológicamente en las sociedades preestatales, van diferenciándose y entrecruzándose en el curso de su evolución, en el proceso mismo de transformación de las sociedades políticas preestatales (jefaturas, filarquías), en Estados más o menos desarrollados. La representación gráfica de este modelo tridimensional toma la forma de un cuadro o tabla de nueve dominios que figura en el glosario de este libro (la tabla figura también, en forma reducida, en el *Primer ensayo...*, antes citado, pág. 324, y en el *Panfleto contra la democracia...*, pág. 124). En estas obras se exponen también los fundamentos filosóficos del modelo tridimensional.

9. Modelos formales y modelos materiales de sociedad política. La propiedad privada como materia del Estado

Ahora bien, el modelo tridimensional presupone una concepción materialista (es decir, no formalista) de las sociedades políticas, según la cual el Estado no puede ser reducido a la condición de una entidad espiritual moral, como pueda serlo el llamado «Estado de derecho», acompañado de los instrumentos militares o policiales imprescindibles para defenderlo, como si fuera una forma separable, al menos en el futuro, que se mantiene sobre una previa materia social, cuasi zoológica, a la que en un momento dado puede llegar a atender como objetivo de su interés (el «Estado social de derecho»). Y hemos aludido anteriormente a la imposibilidad de establecer, desde el dualismo filosófico de la forma espiritual (jurídico militar) y de la material o social, un nexo interno, es decir, un nexo que no sea algo más que un sombreado *ad hoc* de situaciones históricas o coyunturales entre el Estado de derecho y el Estado social de derecho.

El modelo tridimensional presupone que la raíz misma de la sociedad política se orienta a la estructura material previamente dada en las sociedades

preestatales. Son estas sociedades, cuando se apropian de un territorio de dimensiones suficientes, en el contexto cambiante del conjunto de las sociedades humanas, y delimitan sus fronteras (desarrollando una capa cortical) frente a otras sociedades, que a su vez se han apropiado de territorios contiguos (o con tierras de nadie interpuestas), las que evolucionan hacia la forma del Estado, de sociedades políticas estatales comenzando por las ciudades-Estado, egipcias, mesopotámicas o griegas, por ejemplo.

Esta concepción del Estado implica una «vuelta del revés» de la concepción tradicional que alimentó la teoría de Marx y Engels sobre el origen de la propiedad privada y del Estado. Porque ahora el Estado no aparecerá como el resultado, supuesta una previa división en clases de la sociedad prepolítica (su «pecado original» —la clase que se apropia de los medios de producción, y la clase expropiada—), de las maquinaciones de la clase expropiadora para asegurar sus propiedades privadas creando los aparatos de dominación y opresión que se conocen como «instrumentos del Estado».

El Estado, según el modelo que presuponemos, es quien comienza, antes de que pueda hablarse de clases sociales y de propiedades privadas, *apropiándose* él mismo de su territorio, y delimitándolo frente a otras sociedades humanas que ya se han apropiado del *suyo,* o están en proceso de apropiación.

La propiedad privada —y las clases sociales que de esta institución se derivan— aparecerá una vez ya constituido el Estado, y tras intervalos de tiempo tan largos como aquellos que ocupan los Estados arcaicos, previos al reparto del terreno apropiado, organizados según el que Marx llamó «modo de producción asiático» (pero también repartos desiguales del territorio, con los bienes que conlleva: bosques y ríos, caza y pesca, minas, cultivos, agricultura...).

10. El Estado de derecho

Y de estas disposiciones materiales, cuando su turbulencia, sin desaparecer jamás, encuentra una forma de equilibrio más o menos duradero, la eutaxia, brota el derecho y el más primitivo Estado de derecho, el que se rige por la norma suprema de la justicia, que en la fórmula de Gayo reza así: *suum cuique tribuere.*

Es decir, *da a cada uno lo que es suyo* (al patricio su latifundio, al esclavo los recursos mínimos para su subsistencia como bestia parlante con fuerza de trabajo suficiente para que le haga ser preferible a un cadáver). Éste es el único derecho natural que puede reconocer quien no está dispuesto a admitir fantasías metafísicas. Otra cosa es que las normas bárbaras del derecho natural originario evolucionen, en el curso de la historia, hacia for-

mas más refinadas, que incluso llegarán a presentar a las leyes del ordenamiento legal como obligatorias en conciencia (en una conciencia pura, la conciencia ética de la naturaleza humana). Pero jamás podrán estas normas jurídicas, por refinadas que sean, mantenerse sin el apoyo de fuerzas coactivas dispuestas a imponerse por la violencia, a través de las instituciones estatales que detentan su «monopolio».

Tomando el modelo representado en la tabla (ver Glosario) como referencia, podemos establecer, como criterio de distinción no metafísico (sustancialista) entre la sociedad civil y la sociedad política, el de la oposición que en la misma realidad social asumen en sentido vectorial ascendente (de abajo arriba) o descendente (de arriba abajo) las diferentes capas de la realidad social. Este sentido ascendente es el que puede servir como definición de la sociedad civil en su sentido más amplio, el sentido vectorial descendente (de arriba abajo) es el que corresponde a las diferentes capas de la sociedad política.

De este modo la sociedad civil se nos manifiesta como una orientación material espontánea que ejerce una presión permanente (aunque variable en extensión e intensidad), vecina muchas veces a la rebelión y a la anarquía, dirigida a frenar o a veces a impulsar la presión permanente que hacia abajo ejerce el poder político, que organiza y canaliza el todo en función de su eutaxia.

No es posible entrar aquí en detalles, pero es necesario precisar que la presión política (el poder político) que impone las normas «del todo» (la eutaxia) no puede atribuirse ella misma a un todo metafísico, sustancializado como Estado (como un «Estado totalista»). La «presión del todo», o en nombre del todo, sólo puede ejercerla una parte de la sociedad. Por ejemplo, en el sistema de las democracias parlamentarias, el partido político o la coalición de partidos que haya obtenido la victoria en las elecciones legislativas o gubernamentales. Sigue siendo metafísica la pretensión de quienes identifican la mayoría electoral, incluso en los casos en los cuales la oposición obtiene prácticamente la mitad de los votos del electorado participante, en el todo social, como voluntad general. No puede olvidarse que las democracias parlamentarias proceden mediante la transformación de una totalidad social de tipo atributivo (en la cual los individuos están concatenados formando grupos muy heterogéneos, familias, amigos, empresariado, religiones) en una totalidad de tipo distributivo, en la cual las concatenaciones se disuelven, de suerte que esa totalidad quede «pulverizada» en un conjunto de electores individuales bajo la ficción de que ellos tienen capacidad de elegir, tras el día de reflexión, «en conciencia». Pero la totalidad social «natural» y su transformado «artificial» no son idénticas, y esto aun cuando la participación en las elecciones fuera del cien por cien.

La conclusión práctica es evidente: es un engaño o una ficción, que traspasa los límites de cualquier análisis racional, el presentar, al modo del pensamiento totalitario, las decisiones legales o gubernamentales tomadas por la mayoría victoriosa como si fueran decisiones del Estado, que habría que acatar democráticamente como decisiones emanadas de un orden superior. Tales decisiones son siempre decisiones de una parte, de un partido o coalición de partidos, que ha logrado imponerse a las demás hasta que éstas alcancen la fuerza suficiente para imponerse a su vez, aunque sea en nombre del Estado de derecho.

11. Los géneros morfológicos de sociedades humanas desbordan las unidades políticas constituidas por los Estados

Una última e imprescindible precisión. Los tres géneros morfológicos de sociedad humana que hemos presentado no intersectan con la sociedad política y con la sociedad civil correlativa únicamente por la vía distributiva que está constituida por cada uno de los Estados realmente existentes. Sin duda en cada uno de los Estados podemos diferenciar, incluso disociar, las instituciones políticas del primer género (principalmente en las capas conjuntiva y cortical del poder político) de las instituciones del segundo género (que afectan principalmente a la capa basal), en la medida en que ningún Estado, ni el ideológicamente más liberal, puede mantenerse de espaldas respecto de la capa basal que suministra la energía al conjunto, y de las instituciones del tercer género, que se filtran, como sociedad civil, por las tres capas del modelo.

Los tres géneros de sociedad desbordan desde el principio, y cada vez en mayor proporción (salvo en situaciones históricas anómalas que obligan al Estado a mantenerse en régimen de aislamiento autárquico respecto de los demás Estados), los límites de cada Estado distributivo, y se extienden, con mayor o menor recorrido, a través de los diferentes Estados. Las instituciones del segundo género no sólo se multiplican en la capa basal de cada Estado, sino que proliferan en otros muchos Estados, hasta llegar a alcanzar la práctica totalidad de los Estados de la Tierra (situación que hoy conocemos como «Globalización»).

Tampoco las instituciones de tercer género se circunscriben siempre a los límites de un Estado determinado, sino que alcanzan históricamente dimensiones internacionales, incluso ecuménicas, católicas, como es el caso de las sociedades religiosas universales. Y esto incluso en las sociedades religiosas del tercer género o sector, cuando han rebasado, en su fase de religiones terciarias, la situación histórica de religiones nacionales ajustadas al canon *cuius regio, eius religio* (según la región, así la religión).

El mismo poder conjuntivo y cortical (cuyas instituciones se asimilan cómodamente al género primero) desborda también los límites de cada Estado, mediante uniones, anfictionías, confederaciones o tratados con otros Estados, con los cuales se solidariza, frente a los terceros que quedan fuera de la unión, anfictionía, confederación o tratado, en una serie de materias de condiciones muy variables.

12. La involucración histórica de la religión cristiana en el Imperio romano

En la historia de nuestra sociedad política occidental, será decisivo el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio romano, y después de los reinos sucesores.

Sin duda, el emperador Constantino, como luego los reyes sucesores, como Recaredo en la España visigoda, siguieron convocando y presidiendo los grandes concilios antiarrianos. Constantino, el de Nicea: «Todos los [318 obispos] que habían de asistir comparecieron al amanecer en la sala mayor del palacio [de Constantino], en donde sentados esperaban silenciosamente... Al entrar el emperador, se levantaron todos: presentóse [Constantino] en medio del concilio vestido de púrpura, y cubierto de oro y diamantes... Constantino con mucha afabilidad tendió la vista por ambos lados, y después de algunos momentos de reflexión, habló con gran sosiego y agrado, manifestando particular gozo en verlos congregados, y los más vivos deseos de que todos quedasen perfectamente unidos en una misma fe. Consecutivamente dijo a los presidentes del concilio que podía pasarse adelante, dejando a los obispos entera libertad para el examen de la doctrina. Comenzóse por la de Arrio: se le oyó; y prorrumpió en sus acostumbradas blasfemias...» (Félix Amat, *Tratado de la Iglesia de Jesucristo o Historia eclesiástica,* Madrid, 1806, tomo sexto, pág. 267).

Esta escena tuvo lugar el año 323. El rey Recaredo, doscientos cincuenta años después, abre, el 8 de mayo del año 589, el III Concilio de Toledo, en el que se abjura del arrianismo y se proclama como religión oficial la católica. «Habiendo el mismo rey gloriosísimo, en virtud de la sinceridad de su fe, mandado reunir el concurso de todos los obispos de sus dominios, para que se alegraran en el señor de su conversión, y por la de la raza de los godos [*de gentes gothorum*] y dieran también las gracias a la bondad divina por un don tan especial, el mismo santísimo príncipe habló al venerable concilio en estos términos...»

El papel privilegiado del Príncipe en la Iglesia católica no implicaba la teocracia o el cesaropapismo que los arrianos propiciaban. Al negar que Cristo hombre fuese de naturaleza divina (a lo sumo habría sido adoptado por Dios), y al proclamar un Dios unitario, no trinitario, en soledad absoluta consigo mismo —según la tradición aristotélica—, los príncipes arrianos podían asumir el papel de representantes directos de Dios sin necesidad de pasar por la intermediación de Cristo y de sus apóstoles, y de los sucesores de éstos como sucesores de Pedro.

Esta orientación arriana fue asumida por el islam (al que San Juan Damasceno consideró como una simple herejía del cristianismo), lo que permitió, desde hace siglos, la identificación total de los clérigos musulmanes con los Estados mahometanos, con las consecuencias que hoy constatamos en lo que tiene que ver con el fanatismo de los talibanes y de los movimientos ortodoxos islámicos, y muy en especial con la disposición de tantos creyentes islámicos (facilitada por su creencia dogmática en un Entendimiento agente universal que les envuelve) a inmolarse matando, en su guerra santa o yihad contra los infieles o cafres, entre ellos los cristianos.

Los reinos cristianos, incluso en los años más intransigentes —Gregorio VII, Inocencio III—, se distanciaron de las teocracias cesaropapistas, al menos en la teoría teológica: Santo Tomás expuso claramente la doctrina de las dos sociedades perfectas —la eclesiástica y la civil— y la imposibilidad de que cada una de ellas pudiera ser derivada de la otra.

13. La involucración de los componentes religiosos en la sociedad política

Estamos en condiciones, con las ideas expuestas, de enfrentarnos de modo sistemático con la cuestión titular de este capítulo, la de los «componentes religiosos de la sociedad política». Ante todo con la cuestión previa: ¿qué tiene que ver la sociedad política, y en particular el Estado, con la religión, hasta el punto de poder dar lugar a hablar de sus componentes religiosos?

Desde la perspectiva de la ideología de los Estados laicos o aconfesionales, ideología que fueron asumiendo los Estados del Nuevo Régimen frente a la ideología de los Estados del Antiguo Régimen cristiano (y en éstos, en la época moderna, hay que distinguir a los Estados católicos de los Estados reformados, que de algún modo heredaron la tradición cesaropapista arriana —el rey o la reina de Inglaterra siguen siendo jefes de la Iglesia anglicana—), los Estados del Nuevo Régimen nada parece que tendrían que ver

con componente religioso. Los «componentes religiosos» del Estado serían sólo asunto del Antiguo Régimen, que el Estado progresista democrático y de derecho podría dar ya por resuelto, bajo la forma de Estado laico o aconfesional. No cabe, al parecer, mayor claridad de ideas.

Pero esta claridad de las ideas es sólo abstracta, como parte de la ideología del Nuevo Régimen, en su concepción del Estado desacralizado, laico y aconfesional. Y tal claridad se enturbia cuando pasamos de la ideología a la realidad. Basta mirar, no ya a las teocracias islámicas u orientales actuales, sino a las democracias occidentales, a los Estados Unidos de Norteamérica, a Alemania o a Inglaterra, incluso a Francia, para constatar cómo las instituciones religiosas permanecen «infiltradas» en todas las retículas del Estado.

Ninguna de las Constituciones españolas, salvo la de la Segunda República, desde la Constitución de 1812, deja de reconocer los componentes religiosos, y especialmente católicos, de la Nación política española. Incluso la Constitución de 1978 tiene en cuenta los componentes religiosos del nuevo Estado. Y si los Estados occidentales del Nuevo Régimen consideran ideológicamente que se haya logrado la segregación total de todo componente religioso, es porque han asumido ellos mismos componentes que antes tenían como Estados confesionales, y cuando esto no ocurre, su orientación queda vacía (como comprobamos en las cuestiones relativas a la educación ciudadana y a los derechos humanos). Pues, ¿cómo eliminar del conjunto de los llamados derechos humanos el «derecho de que cada cual practique la religión y las normas morales que su nodriza le haya inculcado»? De hecho ninguna Constitución se declara atea; a lo sumo se define como agnóstica (todavía Tierno Galván mantuvo esta tesis en la época de la transición en España del franquismo a la democracia coronada). Y en todo caso se mantiene el respeto a las creencias religiosas plurales de la «sociedad civil».

Incluso en un régimen como el de la República Popular China actual, organizado bajo la Constitución del 4 de diciembre de 1982, se tolera que los ciudadanos mantengan creencias religiosas: «Artículo 36. Los ciudadanos de la República Popular China son libres de profesar creencias religiosas. Ningún organismo del Estado, organización social o individuo puede obligar a un ciudadano a profesar tal o cual religión o a dejar de practicarla, ni tampoco discriminar a los ciudadanos creyentes ni a los no creyentes...» Lo que no evita decisiones incoherentes, como la que se produjo en febrero de 2007, al iniciarse el «Año del cerdo», cuando los dirigentes políticos prohibieron la emisión por televisión de imágenes de cerdos para mostrar «respeto por el islam», a pesar de que los creyentes musulmanes chinos representan sólo el 1,5% de la población; también es verdad que este escaso número de mahometanos

chinos pueden llegar a tener peligrosas relaciones con el terrorismo talibán en vísperas de unos Juegos Olímpicos y de una Exposición Universal.

Pero un simple respeto (de hecho es mucho más) ya nos indica que el Estado no puede volverse de espaldas a los componentes religiosos, a la manera como podría volverse de espaldas un matemático, como Laplace, cuando dijo a Napoleón: «Dios no entra en mis cálculos» (es decir, «no necesito a Dios para llevar a cabo mis cálculos astronómicos»). Pero el Estado sí necesita tener en cuenta a Dios, es decir, al Dios de las religiones positivas, para llevar a cabo sus cálculos políticos. La tesis «teórica» de un Estado laico o aconfesional, que se declara ignorante de todo componente religioso, es una de tantas ficciones de las constituciones laicas del presente. Pero no es una tesis real, ni defendible por tanto desde el punto de vista de una filosofía materialista no formalista. Los tiempos en los cuales la Unión Soviética propugnaba el ateísmo científico como objetivo de la educación de los ciudadanos soviéticos están ya muy lejanos.

14. La raíz de la involucración de la religión en las sociedades políticas

Es por tanto nuestra perspectiva materialista la que nos obliga a replantear la cuestión. ¿Cuál es la raíz de la que brotan los componentes religiosos, y no superestructurales o adventicios sino constitutivos de la sociedad política?

Por supuesto, tenemos que dejar de lado todas las respuestas de la metafísica ontoteológica, todavía invocadas en Occidente, y que de un modo u otro giran en torno a la sentencia de San Pablo (Romanos XIII, 1): «Todo poder político viene de Dios», *Non est potestas nisi a Deo.* (Todos los billetes de dólar norteamericano, emitidos por el Estado federal, contienen desde fecha tan reciente como 1957 la leyenda: *In God We Trust,* en Dios confíamos; y en ese *nosotros* están incluidos tantos los demócratas como los republicanos. En las monedas españolas ya no figura la leyenda «Francisco Franco, Caudillo de España por la Gracia de Dios», pero no por ello la Gracia de Dios ha dejado de estar presente en las monedas coronadas.) Todo poder político viene de Dios, y este poder lo comunica a los gobernantes y legisladores, ya sea directamente (como sostuvieron los ideólogos del absolutismo inglés, entre ellos el mismo rey Jacobo I), ya sea indirectamente a través del pueblo, que en consecuencia tendría capacidad para remover al príncipe, e incluso tendría la legitimidad en el tiranicidio, como sostuvieron con matices los escolásticos españoles, Juan de Mariana o Francisco Suárez,

cuya obra mayor, *Defensio Fidei*, fue quemada en Londres el 1 de diciembre de 1613, por orden de Jacobo I de Inglaterra.

Los fundamentos de las raíces materiales de los componentes religiosos que hay que reconocer en la sociedad política han de ser positivos, es decir, no metafísicos; han de ser tomados de la misma estructura material de la sociedad civil, en función de la cual se organiza el poder político. Ahora bien, este fundamento positivo podría tomarse o bien desde la parte del poder político (de la sociedad real en su perspectiva descendente), o bien desde la parte del poder social civil (de la sociedad real en su perspectiva ascendente).

La fundamentación clásica de los componentes religiosos de la sociedad política gira siempre en torno a la misma idea: la religión del Estado es el resultado de las maquinaciones propias de la estructura sacerdotal o de los políticos que ven en la religión la forma más económica y eficaz de mantener «sometido» al pueblo. No otra cosa pensaba Napoleón cuando pronunció su conocida frase: «Un cura me ahorra cien gendarmes.» O Lenin con su interpretación crítica pero «descendente» (es decir, de arriba abajo) de la definición de religión como opio del pueblo, que Marx habría interpretado en su sentido «ascendente», como el sedante que el pueblo sometido a la más dura explotación de sus opresores se procura a sí mismo para calmar su dolor y su angustia («La religión —decía Marx en su *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*— es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo»).

Sin embargo, esta explicación positiva de la involucración de la religión en la sociedad política, sin perjuicio de su intención no metafísica, sigue siendo muchas veces, si no espiritualista, sí psicologista, puesto que apela o bien a la voluntad de poder de los gobernantes, o bien a la experiencia de un pueblo sufriente «que prefiere el opio a la liberación real de los componentes religiosos del Estado que mantiene su opresión». En cualquier caso, estas explicaciones políticas no son explicaciones basadas en principios procedentes de las categorías de las ciencias políticas, cuando éstas se entienden en una perspectiva formalista (jurídico-constitucional).

Desde nuestra perspectiva materialista en filosofía política, el fundamento positivo de los componentes religiosos de la sociedad política habrá de buscarse en otro lado, a saber, en la propia sociedad civil sobre la cual se organiza la sociedad política, y no *in illo tempore*, sino continuamente. Y esta afirmación tiene validez especial en el caso de las sociedades políticas democráticas, que pretenden incorporar tendencias diferentes de la sociedad civil. Una sociedad civil cuya religión sea mayoritaria, y además excluyente de otras religiones en cuanto a la

recepción de ayudas del Estado, plantea al Estado la necesidad de incorporar esa religión mayoritaria a su Constitución, si no quiere hacer peligrar su eutaxia.

Las sociedades políticas, en la medida en que discurren en el pasado de las religiones primarias, no podían dejar de incorporar los componentes religiosos que están formando parte de la misma realidad social de los grupos o sociedades humanas avanzadas. En estas sociedades la religión no era una dimensión marginal o superestructural, como hemos dicho. Y sin que pueda decirse que el Estado, en las constituciones modernas, ya no admite esta dimensión religiosa, porque tal afirmación es un puro formalismo (si el Estado moderno no la admite no es por su formalismo de Estado, sino porque tiene capacidad material para eliminarla).

Los hombres siguen contando en su vida cotidiana con fuerzas numinosas, con componentes zoológicos, linneanos o no linneanos, procedentes de la época paleolítica. La involucración efectiva de la religiosidad primaria en los asuntos básicos (tanto en la capa basal —la alimentación: no podríamos volvernos de espalda a los problemas que los movimientos de defensa de los animales plantean en relación con la alimentación— como en la cortical) de la sociedad política obligarán a considerar como constitutivos y no como adventicios a muchos componentes religiosos que no están reconocidos formalmente en los textos legales. No es que la religión haya sido una ocurrencia que los sacerdotes y los gobernantes astutos hubieran ideado para tener sujetos a los pueblos (una teoría *ad hoc* para excusar al «pueblo» de su religiosidad, considerándola como un componente adventicio inyectado por sacerdotes o políticos).

La «ocurrencia» de utilizar las religiones positivas para fines políticos, que sin duda han podido aprender los políticos en un momento dado de la historia, presupone ya la religiosidad de estos mismos pueblos, o al menos de una gran masa de estos pueblos. En España, por ejemplo, la mayor parte de los militantes o votantes del Partido Socialista Obrero Español, o incluso de Izquierda Unida, que declaran su laicismo constitucional, asisten y participan masivamente en las procesiones de Semana Santa de todo España, y particularmente de Andalucía, en las cuales, ahora y no sólo en la época de Franco, la Guardia Civil o la Policía Nacional, o incluso el Ejército, participan como componentes internos de las ceremonias procesionales, y no sólo a título de tutores del orden público necesario para el desenvolvimiento de estas ceremonias.

En consecuencia es esta «realidad social» (pero de la sociedad civil) la que obliga a los gobernantes, de hecho que hace derecho, a incorporar a la religión en sus cálculos eutáxicos, y no sólo en principio para mantener a raya al pueblo, sino para mantener a raya a los propios dioses que elevan el ánimo del pueblo aterrorizado por ellos.

Capítulo 5

RELIGIÓN Y EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA
Los componentes religiosos de la educación y los componentes pedagógicos de las religiones

1. La religión implica la educación, pero la educación no implica la religión

Las religiones en general —tanto las primarias como las secundarias y las terciarias— tienen profundas involucraciones con la educación, también tomada en general; aunque la recíproca no puede sostenerse. La educación técnica, por ejemplo, la educación en el arte de la cerámica o de la esgrima no tienen que ver esencialmente con la religión, sino sólo accidentalmente (por ejemplo, si el artista trata de fabricar un vaso sagrado); tampoco la educación científica, la geométrica o la química, por ejemplo, tienen que ver esencialmente con la religión, y sólo por accidente (cuando por ejemplo la geometría se aplica a la construcción de un templo o la química al análisis del Santo Sudario o del Corpus Christi).

Pero las religiones sí que tienen que ver esencialmente con la educación, porque sólo a su través (ya sea de forma difusa o informal, ya sea de forma «reglada», catequética) las religiones se constituyen y se mantienen en su condición de instituciones. Las religiones primarias se constituyen y se mantienen gracias a la transmisión de los saberes practicados por los «expertos» en torno a ciertos animales a los demás miembros del grupo (incluso cabría afirmar que la numinosidad de los animales se revela en el proceso social mismo de la comunicación de determinadas observaciones, actitudes o conductas). Sólo a través de la educación, difusa o reglada, pueden tomar forma y sustancia en las religiones secundarias los mitos, «susurrados con la boca semiabierta» (*myo*), característicos y constitutivos de estas religiones.

Y, precisamente por ello, no es defendible la disposición de quienes sostienen —con el espíritu pedagógico de la UNESCO— que la educación es una práctica que ha de apoyarse y potenciarse incondicionalmente en todos los sentidos sin tasa alguna: «El porvenir de la humanidad depende de la educa-

ción»; sentencia ambigua por no decir ridícula, por su formalismo. En cuanto introducimos la materia, es decir, los contenidos que la educación pretende transmitir, todo cambia. La educación comienza a cobrar un aspecto peligroso, incluso siniestro. Cuantos más fondos públicos o privados se inviertan en educación impartida por escuelas islámicas destinadas a lograr que los alumnos, leyendo el Corán a su modo, adquieran destrezas para fabricar bombas o para inmolarse, tanto peor; cuanto más se invierta en la educación orientada a mantener las señas de identidad de los pueblos que practican el vudú o el candomblé, más peligrosa será la educación. La educación religiosa, precisamente porque es cauce obligado para que una religión se mantenga y se propague, puede ser tanto o más indeseable que la ineducación.

Y en cuanto a las religiones terciarias, las «religiones del libro», es evidente que la educación es imprescindible para que los sacerdotes transmitan a los novicios el arte de la lectura, recitación o canto de los textos sagrados.

Pero, como es obvio, la educación que vemos involucrada, como componente esencial, en todas las religiones, no parece tener que ver, en principio, con la educación ciudadana, sobre todo si nos referimos a las religiones primarias, desarrolladas cuando todavía no había ciudades, y a gran parte de las religiones secundarias en las cuales el culto se mantiene en el ámbito de la familia —el culto a los lares y a los penates— incluso en la época en la que estas familias formaban parte de la *ciudad antigua*, en el sentido que dio a este término (por cierto, con amplias referencias a los cultos familiares) Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*, 1864).

Y cuando alcanzamos la época en la cual las religiones figuran como instituciones que viven en la ciudad, incluso en las grandes ciudades, tampoco puede decirse que estas religiones dirijan sus actividades educativas a la ciudad, sino especialmente a la vida del templo o, a lo sumo, a la educación y formación de cultos que tengan que ver con la ciudad, pero en tanto que ciudad-Estado: desde el culto a los dioses de la ciudad, hasta el culto al emperador, es decir, la educación y la formación de sacerdotes, augures, arúspices, vestales, sibilas o profetas. En todo caso, la educación que compete internamente a la religión sigue siendo educación religiosa, aunque su contenido sea político y subordinado enteramente a la política, por ejemplo el culto al emperador o a la tríada capitalina.

En la medida en que fue conformándose el Imperio romano más allá del «orden civil republicano», la idea de una ciudad universal, de una Cosmópolis, fue tomando fuerza. Esta idea, vinculada a Roma, actuó ya a través del gran Posidonio. Y por su parte Pompeyo, en la primera visita que le hizo a su casa de Rodas, ordenó a los lictores que inclinasen

los *fasces*, honor inaudito (dirá Momsen) para un ciudadano que no era romano.

Es cierto que, como hemos dicho en el capítulo tercero, Séneca ya prefiguró el esquema de las dos ciudades (la *res publica* y la ciudad universal) y que Marco Aurelio, ya en el siglo II, superpondrá todavía la Cosmópolis al Imperio romano. Se ha subrayado una y otra vez el contenido religioso de ese cosmopolitismo estoico de los primeros siglos de nuestra era, y esto puede comprenderse si por religión se entiende una «conciencia terciaria» de la identidad del individuo («flotante» o «virtuoso») con el *Logos* cósmico. Pero lo cierto es que la educación o *paideia* estoica, su ética individual, en esta época, poco tenía que ver con la educación ciudadana, que se mantenía indisociable (por ejemplo en Marco Aurelio) con la educación política.

Y la razón (desarrollando una idea esbozada en un capítulo precedente) podría ser ésta: que la idea de la Cosmópolis de los estoicos, en cuanto contradistinta de la República o del Imperio (es decir, de la política), no estaba encarnada en una Iglesia «internacional» que le prestase un cuerpo distinto del propio cuerpo político. El «ciudadano del mundo», el cosmopolita estoico, sólo tenía un camino abierto para entrar en la comunidad universal: el camino del ejercicio de su virtud individual, si se suponía vinculado místicamente al Logos universal. Desde esta perspectiva se comprende que muchos ciudadanos romanos, influidos por las ideas estoicas, y deseando distanciarse del Imperio, se viesen obligados a tomar la vida eremítica o bien a convertirse al cristianismo si querían seguir sintiéndose como ciudadanos.

2. La educación religiosa en la Ciudad de Dios posconstantiniana

La involucración de la religión y la educación cívica aparece, en cuanto concepto esencial, específico y explícito, a través precisamente no ya de la religión en general (de la religión natural, por ejemplo), sino a través de una religión positiva, constituida como Iglesia internacional, es decir, a través de la Iglesia romana, del cristianismo. Es una involucración que se mantiene en un terreno estrictamente religioso, y explícitamente separado, en principio, del Estado, y a veces enfrentada a él; una educación religiosa que reivindica su independencia, es decir, que proclama explícitamente su no subordinación al Estado, en particular a Roma, como Ciudad terrena, a la *Urbs*; por tanto una educación que es religiosa por su materia y que asegura su soberanía definiéndose a sí misma como educación ciudadana, pero de los ciudadanos que forman parte de la Ciudad de Dios.

Puede afirmarse, en consecuencia, que la atribución de la «misión educadora», como misión esencial de la religión cristiana, se lleva a cabo a título de educación no ya meramente individual, sino a través de la educación de la sociedad civil, de la educación de la ciudadanía religiosa, es decir, de la educación de los ciudadanos en cuanto miembros de la ciudad de Dios, de la Iglesia. Una educación llamada sin embargo, por la «naturaleza de las cosas», a extenderse a fin de controlar desde sus propios fines la educación de los ciudadanos de la sociedad política (denominada por otra parte como «sociedad civil», pero en cuanto opuesta a la sociedad eclesial o religiosa).

Sin duda, el proceso de transformación de la educación religiosa cristiana interna a la Iglesia, o de la educación religiosa pagana subordinada al Estado, en una educación religiosa entendida como educación civil para la ciudad de Dios, no subordinada al Estado, formó parte decisiva del proceso de transformación de la «Iglesia preconstantiniana», de la Iglesia de las persecuciones y de los mártires, en Iglesia «oficial» del Imperio romano. Es cierto que aunque Constantino el Grande reconoció al cristianismo como religión oficial, e incluso presidió, como ya hemos dicho, el Concilio de Nicea, la Iglesia no pudo asumir de inmediato su actividad educadora dirigida a los súbditos del emperador, que comenzaban ya a integrarse en la nueva religión, sobre todo los que vivían en las ciudades. Los que vivían en el campo (*pagus*), los paganos, tardarían más tiempo en educarse como cristianos.

Sobre todo no estará de más recordar aquí que, pocos años después de la muerte de Constantino el Grande, Juliano, hijo de Julio Constancio (tío de Constancio II, quien mandó estrangular a su padre), que había recibido por cierto una esmerada educación clásica, muerto Constancio II el 3 de noviembre de 361, fue proclamado emperador. Impresionado por su preceptor Mardonio y por el filósofo Máximo, anuncia su propósito de restablecer en el Imperio el culto pagano. Lo más señalado de su actuación en nuestro contexto fue la decisión por la que prohibió «leer a Homero a los cristianos», como dirán algunos escritores eclesiásticos posteriores: «El que no crea en Homero no debe leer a Homero.»

En realidad, en su llamada *Carta sobre los profesores*, el emperador Juliano decía: «Sin duda, para Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto y Tucídides, Isócrates y Lisias [observemos de paso que Juliano no menciona aquí a ningún filósofo], los dioses son guía de toda educación; ¿no se creían los unos consagrados a Hermes y los otros a las Musas?» Y continuaba Juliano: «Opino que es absurdo que los que interpretan sus obras deshonren a los dioses por ellos honrados; sin embargo, aunque me parece absurdo, no afirmo que los educadores de los jóvenes tengan que cambiar de creencias,

sino que les doy a elegir entre no enseñar lo que no creen seriamente y, si quieren seguir, que enseñen primero con los hechos...» San Agustín recuerda a Juliano de este modo (*Ciudad de Dios*, XVIII, 52): «¿Acaso no persiguió él [Juliano] a la Iglesia, él que prohibió a los cristianos aprender y enseñar las artes liberales?»

3. La educación de la ciudadanía de la Ciudad de Dios comienza a «envolver» a la educación del ciudadano de la Ciudad terrena

No ha pasado todavía un siglo después del decreto de Juliano sobre los profesores. La Iglesia católica se ha consolidado, pero al mismo tiempo los bárbaros han saqueado Roma. San Agustín se ve en la necesidad de hacer un balance de la situación y de definir, en perspectiva histórica, las relaciones de la Iglesia con el Imperio. No puede tolerarse una nueva intervención del emperador, como la de Juliano, en materia de educación, o en cualquier otra en la que se ponga en peligro la soberanía de la Iglesia. Y es entonces cuando San Agustín reivindica para la Iglesia la condición de *Ciudad de Dios*, una ciudad que ya había sido creada desde el principio de los tiempos entre los ángeles. Frente a esa Ciudad de Dios primordial se constituirá la Ciudad del Diablo, a consecuencia de la rebelión de un grupo de ángeles rebeldes. Cuando comenzó, con el pecado original, la historia de los hombres, comenzó también la Ciudad terrena, la Ciudad fundada por Caín e inspirada por Satán. Babilonia y Roma, ¿qué otra cosa son sino ciudades terrenas, satánicas, porque en ellas reina la injusticia, la crueldad, la opresión? Una vez que Cristo funda la Iglesia, la ciudad de Dios pudo asentarse plenamente en la Tierra. Providencialmente, con Constantino el Grande, recuperó en la Tierra el papel que desde antes del pecado de nuestros primeros padres le había correspondido desde su creación en el Cielo.

«Así que esta ciudad celestial [dice San Agustín en el capítulo 17 del libro XIX de la *Ciudad de Dios*], entre tanto que es peregrina en la tierra, va llamando y convocando ciudadanos de entre todas las naciones, y por todos los idiomas va haciendo recolección de la sociedad peregrina, sin atender a diversidad alguna de costumbres, leyes e instituciones, que es con lo que se adquiere o conserva la paz terrena, y sin reformar ni quitar cosa alguna, antes observándolo y siguiéndolo exactamente, cuya diversidad [cuya identidad], aunque es varia y distinta en muchas naciones, se endereza a un mismo fin de la paz terrena, *cuando no impide y es contra la religión* [subra-

yado nuestro], que nos enseña y ordena adorar a un solo, sumo y verdadero Dios.»

Nos parece evidente, desde premisas materialistas, que esta ciudad de Dios de San Agustín, que comenzó a enfrentarse a la ciudad de Satán aun antes de la creación del hombre, pero que sigue viviendo «peregrina» entre los hombres terrestres enfrentándose a la ciudad terrena, al Estado, al Imperio esclavista, hasta alcanzar, tras el Juicio Final, el retorno a su verdadera patria, es pura metafísica, o más exactamente, pura mitología.

Pero no es un mero producto literario resultado de una imaginación poética, sin fundamento alguno en la realidad. La idea agustiniana de la ciudad de Dios, precisamente en cuanto comprende la educación de sus ciudadanos, tiene como fundamento real e histórico la misma Iglesia de Pedro, que fue creciendo hasta ser reconocida por el Imperio romano, dispuesto a subordinarse a ella. La idea agustiniana de la ciudad de Dios es la teología dogmática, la nematología de una Iglesia católica ya existente; de un catolicismo sin duda aureolar, porque su universalidad era sólo programática, y seguía habiendo muchos pueblos paganos, incluso más de mil años después se descubrieron pueblos que ni siquiera habían recibido el mensaje apostólico. Pero la presencia práctica de su universalidad la hacía comportarse como si el catolicismo fuese ya efectivo. En el siglo VIII los cristianos llegaron a creer que incluso el Imperio romano había sido entregado por el emperador Constantino al Papa (la «Donación de Constantino»). Y sobre esta ficción se trazaron las líneas atlánticas de demarcación del Imperio español frente a otros imperios, líneas cuya eficacia se mantiene en el presente.

Sin duda la Iglesia católica, entendida como Ciudad de Dios y reconocida como tal por el Imperio (por los Imperios), se convirtió en el primer reducto real (no sólo mental) internacionalmente organizado en el que los súbditos podían encontrar un refugio, libres de las maquinaciones, muchas veces arbitrarias y a veces tiránicas, del poder político. También es cierto que el poder político era el que mantenía un orden social que, al margen de cualquier gobernación, se hubiera disuelto en un caos. Y la Iglesia católica reconoció siempre la importancia del poder político, incluso en las tareas de la educación de sus súbditos, pero siempre que estas tareas no se orientasen hacia objetivos incompatibles con los que la Iglesia había establecido. Decía San Agustín (en su *Epístola* 138): «Por cierto, los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga del Estado, que presenten un ejército tal como la doctrina de Cristo enseña que deben ser los soldados; que presenten tales súbditos, tales maridos, tales cónyuges, tales padres, tales hijos, tales señores, tales siervos, tales reyes, tales jueces y, finalmente, tales contribuyentes y exac-

tores del flaco, cuales la doctrina cristiana manda que sean, y atrévanse luego a llamarla nociva al Estado; más bien no duden un instante en proclamarla, donde ella se observe, la gran salvación del Estado.»

Y en *De moribus Ecclesiae catholicae* (I, 30) San Agustín añade: «Oh Iglesia Católica, verdaderísima Madre de los cristianos, con razón no solamente predicas que hay que honrar purísima y castísimamente al mismo Dios, cuya posesión es dichosísima vida, sino que también haces de tal manera tuyo el amor y la caridad del prójimo, que en ti hallamos toda medicina potentemente eficaz para los muchos males que, por causa de los pecados, aquejan a las almas. Tú, adiestras y amaestras puerilmente a los niños, con fortaleza a los jóvenes, con delicadeza a los ancianos, conforme a la edad de cada uno, en su cuerpo y en su espíritu. Tú con una, estoy por decir, libre servidumbre, sometes los hijos a sus padres y pones a los padres delante de los hijos con dominio de piedad. Tú, con vínculo de religión más fuerte y más estrecho que el de la sangre, unes a hermanos con hermanos... Tú, no sólo con vínculo de sociedad, sino también de una cierta fraternidad, ligas a ciudadanos con ciudadanos, a naciones con naciones: en una palabra, a todos los hombres, con el recuerdo de los primeros padres. A los Reyes enseñas a mirar por los pueblos; a los pueblos amonestas que obedezcan a los Reyes. Enseñas con diligencia a quién se debe honor, a quién afecto, a quién respeto, a quién temor, a quién consuelo, a quién amonestación, a quién exhortación, a quién corrección, a quién reprensión, a quién castigo; mostrando cómo no se debe todo a todos, pero sí a todos la caridad, a ninguno la ofensa.»

4. La evolución de las relaciones entre la educación religiosa y la educación política en la Edad Moderna

Los textos de San Agustín que acabamos de citar no son meras reliquias arqueológicas extraídas de la historia de la teología o de la filosofía. Advertimos, por si el lector no había reparado en ello, que estos dos textos de San Agustín son citados como autoridades básicas todavía en 1929, por el papa Pío XI, en su influyente encíclica sobre la educación cristiana, *Divini Illius Magistri*, en la que se proclama a la Iglesia como «madre y maestra» (por cierto, que la encíclica del papa Juan XXIII, conocida como *Mater et Magistra*, de 1961, a pesar de su título, ya no iba referida al análisis de los asuntos referidos a la educación, sino a aquellos que León XIII había tratado en su encíclica *Rerum novarum* de 1891).

Es bien sabido que la supuesta armonía entre la Iglesia y el Estado cristiano que San Agustín presupone como canon aureolar reconocido por el Estado, soberano en su orden, pero subordinado al orden envolvente y superior de la Iglesia, se mantuvo formalmente durante los siglos medievales, pero quebró estrepitosamente al llegar a la época moderna. Los motivos positivos (reales, no sólo mentales o ideológico-teológico-dogmáticos) de esta quiebra tuvieron que ver sin duda con el desarrollo, no ya del «Estado» (como sugiere el rótulo habitual: «conflictos en la *modernidad* entre la Iglesia y el Estado»), sino con el desarrollo de los Estados modernos, enfrentados entre sí, sobre todo en su lucha por el control de los territorios ultramarinos y, a su través, con la fractura de la propia Iglesia, como efecto de la reforma protestante. No eran nuevos los cismas en la Iglesia, pero los «cismas de Occidente» estuvieron involucrados con los enfrentamientos de Estados políticos en conflicto mutuo, y en condiciones de relacionarse entre sí como grandes potencias. Los conflictos entre la Iglesia católica y el Imperio oficial, entre las iglesias reformadas y sus Estados respectivos, y los conflictos de todos contra todos atraviesan toda la historia moderna y contemporánea, y ofrecen todas las formas posibles de modelos de equilibrio inestable y transitorio.

Un caballo de batalla omnipresente (no el único) fue el del control de la educación. Y si los Estados comenzaron a establecer la llamada tolerancia religiosa (*Acta de tolerancia* de Guillermo III de Orange, en 1689; *Edicto de tolerancia* de José II, un siglo después...) no fue tanto por decisión propia («tolerar es ofender») sino porque las fuerzas de las iglesias combatientes y sus aliados políticos respectivos se habían equilibrado y neutralizado en el contexto internacional.

El desmembramiento de las sociedades políticas organizadas según el modelo del Antiguo Régimen, y las transformaciones de aquellas sociedades en Estados constitucionales según modelos variables del Nuevo Régimen, no significa el fin de los conflictos y tensiones entre las iglesias y los Estados, en materia del control de la educación.

5. La evolución de estas relaciones en España

En España, dada la masiva implantación, por herencia histórica, de la Iglesia católica, se comprende que las sucesivas Constituciones se ajustasen al modelo del Estado confesional católico, y que en los planes de estudios sucesivos, las enseñanzas de religión y moral siguieran bajo el control de la Iglesia católica. Por ejemplo, en el plan de estudios de 17 de septiembre de 1845

(siendo ministro don Pedro José Pidal) figuran como asignaturas de segundo curso de los estudios de segunda enseñanza unos «Principios de moral y de religión», asignatura que se aumentará a los cuatro primeros cursos en el plan de 14 de agosto de 1849 (de Bravo Murillo).

Tras el «sexenio revolucionario» (1868-1874) los gobiernos de la restauración recuperan la asignatura «Religión», alegando justificaciones interesantes que se apoyan más que en los específicos contenidos dogmáticos de la Iglesia católica, en consideraciones culturales y espirituales en las que es posible escuchar ecos terminológicos de filosofías idealistas y evolucionistas, de cuño hegeliano o krausista. Por ejemplo, en el plan de estudios de 13 de septiembre de 1898, siendo ministro de Fomento don Germán Gamazo, se afirma, en la exposición:

«La asignatura de Religión, existente en no pocos de nuestros antiguos planes y recientemente establecida después de amplia discusión en el Parlamento, debe sostenerse sin vacilación alguna por responder a una de las fases, la más elevada de todas, de la cultura del espíritu; su desaparición dejaría sin base los estudios filosóficos y morales, y el hecho de mantenerla en sus programas países como Austria, Alemania, Suecia, Noruega, Rusia, Suiza e Inglaterra, cuya superior ilustración nadie osará poner en tela de juicio, debe servir de saludable ejemplo, si para su sostenimiento necesitara la asignatura de Religión de otros argumentos que los nacidos de su innegable importancia intrínseca y de su positiva acción educadora.»

Todavía más, el plan Romanones (17 de agosto de 1901) crea en su artículo 14 el «Cuerpo de Capellanes de Instituto, del cual formarán parte los actuales Profesores de Religión de los Institutos». Y tras la dictadura de Primo de Rivera, que mantuvo como obligatoria (a través del plan Callejo de 21 de agosto de 1926) la asignatura de Religión, si bien reducida a dos cursos (y el «segundo periodo republicano», que no eliminó la asignatura, aunque llegó a suprimir, con el plan Villalobos, su obligatoriedad), en el plan de estudios del 20 de septiembre de 1938, próxima ya la paz de la victoria de Franco, siendo ministro de educación Pedro Sáinz Rodríguez, la Religión figurará en los siete cursos del bachillerato, con tres horas semanales. Y conviene advertir que esta ley, avanzando mucho más allá de las justificaciones «culturales y espirituales» que aportaba la ley Gamazo de 1898, se asienta ya en motivos no tanto formalmente dogmáticos o vivenciales, sino explícitamente en fundamentos culturales y políticos (huyendo acaso de los «fundamentos espirituales y culturales» del krausismo). Y sólo a su través se recupera la Religión como asignatura: «Consecuentemente, la formación clásica y humanista ha de ser acompañada por un contenido eminentemente católico y patriótico [¡Por Dios hacia el Impe-

ción. El Catolicismo en la médula de la Historia de España. *Por eso* [subrayado nuestro] es imprescindible una sólida instrucción religiosa que comprenda desde el Catecismo, el Evangelio y la Moral, hasta la Liturgia, la Historia de la Iglesia y una adecuada Apologética, completándose esta formación espiritual con nociones de Filosofía e Historia de la Filosofía.»

El plan de estudios de Ruiz Giménez (12 de julio de 1953) mantuvo la misma tónica: asignatura «Religión» en los seis primeros cursos de bachillerato y, de un modo u otro, en el curso preuniversitario (por ejemplo, en el curso 1959-60, como «Historia de los concilios ecuménicos»).

Ninguna anomalía puede advertirse en la correspondencia entre el implantacionismo extremado de la asignatura «Religión» y el régimen político del franquismo en su aspecto de nacional catolicismo, cuya fachada, al menos, hacía recordar tantas veces al Antiguo Régimen del Trono (aun con sede vacante) y del Altar.

Sí cabe considerar, en principio, como más próxima a la anomalía, el tratamiento de la asignatura «Religión» en los planes de estudios de la democracia de 1978, por parte de los gobiernos socialistas progresistas (de la cuarta generación de la izquierda), por cuanto este tratamiento es mucho más moderado que el que le habían dado los gobiernos de la Segunda República. Recordemos que en los años de la transición todavía se constataba un gran recelo en muchos sectores de profesores de filosofía ante la perspectiva de tener que hacerse cargo de la enseñanza de la filosofía moral; y como testimonio de aquella situación nos permitimos citar un artículo publicado en el n.º 14, 1982, de *El Basilisco*, titulado «Reflexiones sobre la función de la filosofía moral en el bachillerato». La «anomalía» a la que nos referimos se funda en la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, que en su disposición adicional segunda reconoce que la enseñanza de la religión «ha de ajustarse a lo establecido en el Acuerdo sobre enseñanza y asuntos culturales suscrito entre la Santa Sede y el Estado español». Un Acuerdo que no fue, en todo caso, denunciado por los gobiernos del PSOE.

6. Planteamiento del conflicto en torno a la educación para la ciudadanía entre la Conferencia Episcopal española y el Gobierno socialista del presente

En nuestros días, como es bien sabido, continúan las tensiones y conflictos entre la Conferencia Episcopal española y el Gobierno socialdemócrata en

torno a la asignatura tradicional de «Religión» (las tensiones y conflictos se amplían por el reconocimiento de derechos de otras confesiones religiosas no católicas), así como también en torno a la nueva asignatura titulada «Educación para la ciudadanía», de la que hablamos más abajo. La raíz del conflicto en torno a esta disciplina declarada obligatoria se comprende bien cuando tenemos en cuenta que ni la Iglesia católica admite la interpretación del carácter técnico constitucional de esta asignatura que el Gobierno socialista pretende darle (los componentes éticos y morales involucrados en los programas de la asignatura de educación para la ciudadanía han de ser considerados por la Iglesia, por su tradición, como asunto de su competencia intransferible, precisamente porque la ciudadanía laica está siempre subordinada a la ciudadanía religiosa), ni el Gobierno socialista entiende de hecho (ni quiere entender) esta asignatura en términos estrictamente técnico-constitucionales o positivos, sino más bien filosóficos, en este caso metafísicos, y sin embargo independientes y acaso incompatibles con los principios de la Iglesia católica.

En realidad, las directrices *laicas* que inspira la asignatura «Educación para la ciudadanía» (de la ciudad terrena) impulsada por el Gobierno socialdemócrata, son enteramente paralelas (podríamos decir, son una traducción metafísica de los principios enunciados en un estadio teológico) a las *directrices religiosas* que inspiran la educación de los ciudadanos de la ciudad de Dios. Joaquín Robles lo ha mostrado con toda precisión en su artículo «El Consejo de Europa y la educación del ciudadano» (*El Basilisco,* n.º 36, enero-junio 2005), al confrontar en una tabla los fundamentos de la EPC como catequesis laica y los fundamentos de la catequesis católica (por ejemplo, Fe, Esperanza, Caridad, por un lado, y Ciencia, Progreso, Solidaridad, por otro; positivismo de la Revelación y positivismo de la Constitución).

No sin motivos (puesto que no hace sino reiterar las posiciones tradicionales que hemos visto formuladas por San Agustín y corroboradas por los papas actuales) denuncia la Conferencia Episcopal como una intromisión del Estado, que constituye una amenaza a la «libertad de conciencia» (hasta el punto de justificar la objeción de conciencia ante la asignatura «Educación para la ciudadanía» por parte de padres, profesores y alumnos). Y cuando el Gobierno socialista responde, y muchos ciudadanos súbditos apoyan sus declaraciones saliendo al paso de esas objeciones de conciencia alegando que «la ley debe ser cumplida», demuestran con su formalismo (que se atiene a la forma de la ley y no a su contenido) que ya han tomado partido por el «control totalitario» de los representantes convencionales del Estado en materia de educación ética y moral de los ciudadanos, al no tener en cuenta que la figura de la objeción de conciencia está precisamente pensada

en función de una ley dada, y que por consiguiente no puede acusarse al objetor de no respetar la ley, salvo que al mismo tiempo no se defienda hasta el final el llamado «principio de obediencia debida» que es propio de los «Estados totalitarios» y no de los «Estados democráticos».

Otra cosa es que las objeciones de conciencia tengan no solamente el poder legal, sino también el poder real (que ha de poder desbordar, por cierto, las conciencias individuales, para convertirse en una fuerza social efectiva) para derribar la ley que obliga a la educación ciudadana. Porque este poder depende de la fuerza o potencia mayor de quienes defienden su «libertad» contra un gobierno que pretende moldear o educar, a su modo y manera sobre asuntos fundamentales de moral (como pueda serlo el de los matrimonios homosexuales, la eutanasia legal, el reconocimiento de los derechos de los animales, el relativismo cultural, etc.) a los ciudadanos súbditos.

7. El conflicto entre la Conferencia Episcopal española y el Gobierno socialista gira tanto más en torno al fuero que en torno al huevo

Se comprende perfectamente el enfrentamiento de la Conferencia Episcopal con el Gobierno socialista, aun en el supuesto de que se limasen las diferencias en la redacción de los principios y reglamentos, porque, por decirlo así, no se trata tanto del huevo como del fuero.

Muchas personas, entre ellas al parecer la ministra de Educación, no encuentran motivos para un enfrentamiento; consideran nimias las diferencias y creen que el conflicto se produce por motivos electorales, que se orientarían a derribar al Gobierno en las próximas elecciones. Desde luego no puede decirse que el huevo que se disputa sea muy pequeño o insignificante; lo que queremos decir es que, aunque lo fuera, subsistiría el enfrentamiento por razón del fuero. La Iglesia es la heredera de la tradición católica que, frente al arrianismo y al islamismo, ha defendido la soberanía de la Iglesia frente al Estado, *y ha constituido a la Iglesia como un reducto de libertad frente al Estado despótico totalitario* (obviamente todas estas pretensiones de la Iglesia son papel mojado si ella no cuenta con una fuerza social suficiente para mantener sus principios); pero exactamente lo mismo ocurre con el Estado de derecho. La Iglesia católica ha defendido siempre, teológicamente al menos, el principio de la objeción de conciencia, que se contrapone al principio de la obediencia debida. Cuenta con el testimonio de los mártires, que desafiaban la *obediencia debida* al emperador, oponiéndole su

objeción de conciencia. Y por eso se oponen a los métodos totalitarios del Gobierno socialista en materia de educación y en muchas otras. La conferencia Episcopal defiende un reducto de libertad frente al Estado, un reducto de libertad al que pueden acogerse incluso los ateos en un momento de persecución totalitaria, como en la Edad Media los fugitivos tenían la posibilidad de acogerse a lo sagrado para librarse de su señor.

La verdadera incompatibilidad de principio entre el Gobierno socialista y la Conferencia Episcopal reside, a nuestro juicio, en esa diferencia irreductible entre la concepción de un Estado autónomo y progresista que confía en el desarrollo gradual conducente a un fin último (aureolar) del Estado y de la Humanidad, y una Iglesia que niega la posibilidad de que ese estado final de la Humanidad pueda alcanzarse por vía natural. Y en esta duda coincide con todos aquellos que, sin necesidad de acogerse a principios sobrenaturales, someten también a crítica radical las pretensiones de todo aquel que cree conocer las leyes que rigen el futuro de la Humanidad y ponen ingenuamente el fin de la Historia en la consecución plena de un Estado de bienestar que al parecer se toca ya con la mano.

8. El concepto de «ciudad positiva» y la idea de una educación para la ciudadanía en sentido positivo

El conflicto entre los católicos y el Gobierno socialista español en torno a la educación de la ciudadanía desaparecería si este Gobierno entendiera de un modo positivo y neutro, y no metafísico, el concepto de ciudadanía y de ciudadano. Por ejemplo, el concepto de ciudadano como condición de todas aquellas personas de nuestro tiempo que viven en ciudades, entendiendo por ciudades todo núcleo de población empadronada en un municipio, algo así como lo que entiende la antropología cultural, la geografía humana o las administraciones de los más diversos países al reconocer como ciudades a estos núcleos de población situados en el conjunto de una red de comunicaciones viales, telefónicas... (que figuran en los mapas) y en cuyas entradas se ofrecen rótulos indicadores de la dirección hacia el «centro ciudad». Este concepto antropológico geográfico y aun administrativo de ciudad no se confunde con otros conceptos jurídicos, muy anacrónicos por cierto, que obligan a distinguir (en cuestiones de protocolo y de otra índole) *ciudades capitales* de villas, pueblos o aldeas, y que hacen que, por ejemplo, Madrid no sea una *ciudad,* sino una *villa,* y que un grupo de alquerías no pueda ser considerado, no ya como ciudad, sino ni siquiera como villa, a pesar de que

sus habitantes están censados, son contribuyentes y gozan, al menos teóricamente, de servicios municipales.

En este concepto *positivo* de ciudad acaso lo esencial sea hoy, no ya la existencia de un *templo* (como en la época de Plutarco), sino la existencia de un *ayuntamiento*. En el presente globalizado este concepto de ciudad es el más universal y cosmopolita entre los conceptos disponibles de ciudad, puesto que comprende no solamente a las megalópolis o grandes ciudades, sino también a las ciudades que, aunque no sean capitales de provincia, departamento, autonomía o Estado, pueden tener incluso el título de «muy noble y muy leal» o incluso carecer de él. Son las ciudades que «están en el mapa», por ejemplo en un mapa de carreteras nacionales o internacionales.

Asimismo, el termino *ciudadanía* también tiene una larga tradición que la refiere precisamente a la «ciudad positiva». Porque unas veces la ciudadanía se corresponde con ese «público municipal y espeso» del que habló Rubén Darío, que ocupa las plazas y las calles de la ciudad o de la villa en las horas de ocio. Otras veces *ciudadanía* designa al público que se concentra en la plaza del ayuntamiento reclamando una mejora en los servicios de autobuses urbanos: «La ciudadanía se manifestó indignada, portando pancartas y utilizando megáfonos para reclamar las mejoras imprescindibles en las líneas de autobuses que comunican el centro con los barrios», leemos en el titular de un periódico local.

Ahora bien, ¿acaso no podría interpretarse la educación para la ciudadanía —en referencia a estas ciudades positivas, en referencia a una ciudad cuyo concepto no es sólo local, sino cosmopolita— huyendo de cualquier interpretación teológico-política o metafísico-política, o psicológico-política de la ciudadanía o de la convivencia ciudadana? ¿Por qué la Iglesia o los políticos de una nación, o los europeos, huyen de esta interpretación positiva de la ciudadanía?

Sin embargo la disciplina «Educación para la Ciudadanía», como referida a la ciudad positiva actual, estaría llena de contenidos objetivos, prácticos y cosmopolitas, no se reduciría a la educación local en las ordenanzas municipales de cada ciudad, aunque no excluiría, como tampoco se excluyen en las guías turísticas, la indicación de los monumentos relevantes y de las costumbres locales.

Incluiría, desde luego, los rasgos más genéricos comunes a todas las ordenanzas municipales de todas las ciudades del mundo, así como una clasificación de estos rasgos generales en sus diferentes especies. Incluiría también los principios del urbanismo, la descripción de las infraestructuras esenciales a la ciudad, que todo ciudadano debe conocer —canalizaciones del agua

potable, alcantarillado, redes subterráneas de conducción de electricidad, gas...—. También, la estructura general de las ciudades, los tipos de ciudades desde el punto de vista urbanístico (ciudades hipodámicas, circulares, lineales, espirales, «ciudades medias»). Por supuesto incluiría también las normas de conducta universales, nacionales o locales, que hay que exigir a los usuarios de las ciudades, a los ciudadanos, ya vivan allí, ya las visiten por razones de negocio o de turismo. Estas normas constituirían el principal contenido práctico, ético o moral, pues tienen que ver con las costumbres de cada ciudad, de la educación del ciudadano. Aquí nos encontraríamos con la «educación vial», local y de comunicación interurbana, con la «urbanidad» en el sentido tradicional preceptivo o prohibitivo: no escupir en la calle (el «Comité de Fomento de la Civilización Espiritual» de la China de Hu Jintao mantiene una enérgica campaña para evitar que los chinos escupan en lugares indebidos), no tirar basuras, no destrozar el mobiliario urbano (y por tanto prohibición de prácticas tales como las llamadas *kale borroka* o *botellón*). Todos estos preceptos se mantendrían en el marco de una educación para la ciudadanía positiva, sin necesidad de remontarse a principios metafísicos o teológicos, ni a vulgaridades físico-psicológicas.

Obviamente la educación ciudadana positiva tendría que comprender también informaciones relativas a los centros de interés público de la ciudad (oficinas de correos, bancos, iglesias, teatros, estadios deportivos, plazas de toros —en las ciudades en las que no estuvieran prohibidos—), así como de sus costumbres (por tanto de sus prácticas morales, fiestas locales, calendarios), pero siempre desde una perspectiva cosmopolita. Pensamiento nada extravagante en el plano positivo, puesto que esta perspectiva es la que habitualmente se utiliza en las guías de turismo. Es evidente que la Educación para la Ciudadanía positiva comporta también la enseñanza de las normas que todo empadronado o forastero debe adoptar, y particularmente los forasteros en sus estancias en una ciudad: respeto a sus costumbres, cortesía, es decir, enseñanza de las reglas prácticas de convivencia, pero no entendidas en marcos metafísico existenciales («vivir es convivir...»), sino positivos, muy próximos, como hemos dicho, a las que se exigen ordinariamente en la figura hoy más próxima a la del hombre cosmopolita, que es la figura del turista ya avezado (una figura muy emparentada, por cierto, con las ya históricas del geógrafo y del antropólogo).

La Educación para la Ciudadanía, entendida en este sentido positivo, permitiría además a los ciudadanos empadronados mirar con la misma distancia respetuosa a su ciudad, libre de todo localismo fanático, como la deben mirar los forasteros.

Y una conclusión práctica muy importante de esta Educación para la Ciudadanía positiva: no tendría por qué ser encomendada su enseñanza a profesores de religión ni menos aún a profesores de filosofía, sino a expertos en urbanismo, en tráfico, en historia o en antropología, porque sería una disciplina «técnica» y no filosófica o religiosa.

9. La Educación para la Ciudadanía, en sentido metafísico, está inspirada por la Unión Europea

Pero las cosas relativas a la Educación para la Ciudadanía no parecen ir por ahí, y no tanto por «culpa» de los hombres religiosos, sino sobre todo por culpa de los políticos y de sus agentes o de sus funcionarios, entre ellos los profesores de filosofía.

En nuestro entorno geopolítico el estado de la cuestión en el presente ha sido planteado por la Unión Europea. Por cierto, en la época en la que todavía los europeístas creían tener en su mano una inmediata unidad político-cultural, federal o confederal, con Constitución común, moneda común, himno común... y ciudadanía común. Creencias hoy día en crisis galopante, cuando el Proyecto de Tratado para una Constitución Europea ha sido derrotado en Francia y en Holanda, cuando el euro ya no es moneda común, y cuando la Novena Sinfonía ya ha sido liberada de su ridícula condición de himno de Europa a la que los ideólogos humanistas la habían sometido.

10. El proyecto europeo de la Educación para la Ciudadanía

En efecto, el Comité de ministros de los Estados miembros de la UE, reunido el 16 de octubre de 2002, estableció, entre los objetivos a cumplir por los socios, el de promover la «educación para la ciudadanía democrática».

El año 2005 fue considerado como Año Europeo de la Ciudadanía a través de la Educación. El Comité de ministros, recordando entre otras cosas «la Segunda Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno del Consejo de Europa (Estrasburgo, 10 y 11 de octubre de 1997), que expresaba el "deseo de desarrollar una educación para la ciudadanía democrática basada en los derechos y responsabilidades de los ciudadanos, así como la participación de los jóvenes en la sociedad civil", y decidía emprender un plan de acción encaminado a la educación para la ciudadanía democrática», preocupado además «por la creciente apatía política y civil y la falta de confianza en las instituciones democráticas, y por

el aumento de casos de corrupción, racismo, xenofobia, nacionalismo violento, intolerancia ante las minorías, discriminación y exclusión social, elementos que representan todos ellos una importante amenaza a la seguridad, estabilidad y crecimiento de las sociedades democráticas», y consciente, según dice el Comité de ministros, «de las responsabilidades que recaen sobre las generaciones presentes y futuras a la hora de mantener y salvaguardar las sociedades democráticas, y del papel que desempeña la educación para promover la participación activa de todos los individuos en la vida política, cívica, social y cultural», teniendo en todo caso en cuenta «las conclusiones de la 20.ª Sesión de la Conferencia Permanente de Ministros de Educación Europeos (Cracovia, 2000), en la cual los ministros aprobaron los resultados y conclusiones del Proyecto de Educación para la Ciudadanía Democrática, lanzado en su 19.ª Sesión (Kristiansand, 1997)», afirma (el citado comité), «que la educación para la ciudadanía democrática es esencial en lo que respecta a la función principal del Consejo de Europa, que es la de promover una sociedad libre, tolerante y justa y que contribuya, junto con las demás actividades de la Organización, a defender los valores y principios de la libertad, el pluralismo, los derechos humanos y el imperio de la ley, que son los fundamentos de la democracia».

El 8 de marzo de 2005, en efecto, Año Europeo de la Ciudadanía a través de la Educación, tuvo lugar la reunión constitutiva del Comité Español para el desarrollo de los objetivos de ese año. Y el 7 de diciembre de 2006, y el 4 de enero de 2007, el Gobierno español decretó las medidas destinadas a poner en marcha ese proyecto en los centros de educación secundaria del Estado español, creando una disciplina, «Educación para la Ciudadanía», que se incorporará con entidad propia al currículo de esta etapa, y que está destinada a «promover una ciudadanía democrática como parte del conjunto de los objetivos y actividades educativas en la misma línea en que lo hacen distintos organismos internacionales».

Aclara, por así decir, el decreto mencionado, que «la Educación para la Ciudadanía tiene como objetivo favorecer el desarrollo de personas libres e íntegras a través de la consolidación de la autoestima, la dignidad personal y la responsabilidad y la formación de futuros ciudadanos con criterio propio, respetuosos, participativos y solidarios, que conozcan sus derechos, asuman sus deberes y desarrollen hábitos cívicos para que puedan ejercer la ciudadanía de forma eficaz y responsable».

La Educación para la Ciudadanía se configura, en esta etapa, mediante dos materias: «Educación para la ciudadanía y los Derechos humanos» (que se impartirá en uno de los tres primeros cursos) y la «Educación ético cívica» (en cuarto curso).

La primera materia se organizará en cinco bloques. En el bloque 1 figuran los contenidos comunes encaminados a desarrollar aquellas habilidades y destrezas (competencias) relacionadas con la reflexión y con la participación (entrenamiento en el diálogo y el debate, aproximación respetuosa a la diversidad personal y cultural...). En el bloque 2 se contienen consideraciones sobre relaciones interpersonales, y el compromiso con actividades sociales encaminadas a lograr una sociedad justa y solidaria. El bloque 3, deberes y derechos ciudadanos, profundiza contenidos ya trabajados en el tercer ciclo de primaria (conocimiento de los principios recogidos en los textos internacionales). El bloque 4 va referido a las sociedades democráticas del siglo XXI, e incluye contenidos relativos a la diversidad social y cultural. El bloque 5, «Ciudadanos en un mundo global», aborda las características de la sociedad actual, la desigualdad de sus manifestaciones, etc.

La educación ético cívica de cuarto curso se organizará en seis bloques. El primero con contenidos comunes relativos a los derechos humanos «desde la perspectiva ética y moral» [no sabemos cómo entiende el legislador esta distinción], con especial interés por la igualdad entre hombres y mujeres. El bloque segundo se refiere a la identidad y la alteridad, educación afectivo emocional. El bloque 3 se destina a las teorías éticas. El bloque 4, ética y política, la democracia. El bloque 5, problemas sociales del mundo actual. El bloque 6, la igualdad entre el hombre y la mujer.

11. Los componentes ideológicos del proyecto europeo de Educación para la Ciudadanía

Nuestro análisis crítico va referido no solamente a los contenidos que integran los diversos «bloques» de la nueva disciplina (es decir, a la denuncia de los contenidos que faltan, y a los que sobran, aun tomando como criterio los mismos principios, si es posible determinarlos, de quienes redactaron y aprobaron sus programas), sino también a los principios ideológicos generalmente implícitos o ejercidos (acaso «medio explícitos», es decir, no representados) que inspiran la perspectiva desde la cual están concebidos los programas y, sobre todo, a las metodologías (generalmente implícitas y más bien ejercidas que representadas), que parecen internamente involucradas con los principios.

Por «principios ideológicos» entendemos aquí, como es habitual, los fundamentos doctrinales de un «sistema ideológico», es decir, de una «ideología» en el sentido práctico-dialéctico que este término asume desde Marx (por oposición al sentido más neutro que confirió al término «ideología»

quien lo acuñó, Destutt de Tracy), es decir, entendiendo la ideología como un conjunto de ideas trabadas entre sí y arraigadas en un sector o grupo social, a través de las cuales este sector o grupo social se enfrenta a otros sectores o grupos sociales con los cuales se reconoce en conflicto.

El componente dialéctico (implícito en la situación de conflicto de unos sectores sociales frente a otros) es esencial en la definición de las ideologías, entre otras razones porque la evidencia axiomática que quienes participan de la ideología atribuyen a sus principios procede antes del enfrentamiento práctico frente a los adversarios que de su «luminosidad interna». La «falsa conciencia» que suele acompañar a quienes participan de una ideología así definida derivaría sobre todo de la desconexión del sistema de principios establecidos respecto de su orientación dialéctico-práctica. En virtud de tal desconexión el sujeto envuelto por una ideología tenderá necesariamente a tomar los principios como axiomas evidentes, y, por tanto, cuanto mayor sea la evidencia con que se le presentan esos principios, mayor será también su falsa conciencia. Cuanta mayor claridad y distinción veían en sus principios los creadores del mito ideológico de la raza aria, mayor era su falsa conciencia, en tanto que ésta se alimentaba, no de la evidencia de los principios, sino de la decisión práctica de segregar a su nación respecto de otras naciones no arias, y de segregar del seno de su propia nación a los grupos no arios que en ella pudieran a su juicio existir (tales como judíos o gitanos). La «falsa conciencia» del racismo nazi podría definirse por la identificación de la claridad y distinción prácticas que su política buscaba establecer en las relaciones entre los arios y los no arios (y que permitía establecer con claridad y distinción «logísticas» series de objetivos muy precisos, tales como identificar judíos, expropiarles sus bienes, transportarlos a los campos de exterminio, etc.), con la claridad y distinción científica de la idea antropológica de raza aria, respecto de las ideas por las que se definían otras razas inferiores.

La falsa conciencia de las ideologías se nos manifiesta en el desajuste reiterado de los proyectos prácticos respecto de los campos a los cuales intentan ser aplicados. De hecho, las ideologías más radicales son inviables en la práctica, y su capacidad directiva es simple ilusión: al poner en ejecución los principios axiomáticos a través de decisiones políticas, económicas, etc., el curso de los acontecimientos demuestra que la realidad discurre por otros caminos de los que la ideología había intentado prefigurar.

Por lo demás, las metodologías a las cuales una ideología radical se ve inclinada a preferir, en el momento de dibujar doctrinalmente el sistema ideológico, están directamente determinadas por la falsa conciencia que la ideolo-

gía implica, según hemos indicado. Es decir, principalmente, por la desconexión entre el sistema de principios (desconexión que transforma esos principios en supuestos axiomas, evidentes por sí mismos) y la oposición dialéctico-práctica de ese sistema de principios con las realidades políticas, sociales o religiosas contra las cuales se combate. Dicho de un modo más breve: la falsa conciencia de un sistema ideológico propicia la transformación de determinadas evidencias práctico-dialécticas en supuestas evidencias axiomáticas de carácter sustantivo.

12. Seis principios ideológicos inspiradores del proyecto europeo de Educación para la Ciudadanía

Entre los principios del sistema ideológico que a nuestro juicio inspira la disciplina Educación para la Ciudadanía Democrática, creada por las autoridades de la UE y asumida y aumentada retóricamente por el Gobierno socialista de España, podrían citarse los siguientes (en general, la estructura de estos principios es de índole funcional, por cuanto tales principios asumen la forma de enunciados de funciones que establecen relaciones aplicativas entre variables independientes —sujetos individuales, grupos sociales, Estados...— y variables dependientes, pero sin determinación de los parámetros que en cada caso implica necesariamente la aplicación de las funciones):

1. El principio del Humanismo laico, que intenta ver al Hombre desde el Hombre (y no desde Dios o desde la Naturaleza). El Hombre, la Humanidad, el Género humano, es, para este humanismo laico, «la medida de todas las cosas». (El principio del Humanismo laico se nos presenta así como un principio propio del idealismo subjetivo, sin perjuicio de que esta subjetividad esté socializada.)
2. El principio del Humanismo ético, que atribuye a los sujetos humanos individuales la condición de entidades supremas, libres, fuentes de todos los derechos y valores («la vida de la persona humana es el valor supremo»). De este humanismo se deduce, como axioma penal, el principio de la reinserción social de los delincuentes, y por tanto la abolición absoluta de la llamada pena de muerte.
3. El principio de la cooperación entre los sujetos personales establecida mediante el diálogo, respetuoso, tolerante, no violento y comprensivo del «otro» (del «otro que yo», que diría Nicolás Salmerón, uno de los presidentes de la I República española).

4. El principio democrático parlamentario, mantenido en el ámbito del Estado de derecho.

5. El principio pacifista del «No a la Guerra», inspirado en el ideal de una Paz perpetua. (Las consecuencias de este principio, en el momento de organizar un programa de Historia europea o universal, son devastadoras: habría que borrar el 90% de los contenidos de la Historia europea y de la universal. No habría que suprimir sólo a Hitler, sino también a Stalin, a Bismarck, a Napoleón, a Federico el Grande, a Hernán Cortés, a Pizarro, a Lutero, a los Reyes Católicos, a Enrique VIII, al Cid Campeador, a Mahoma, a Carlomagno, a Gengis Kan, a los cruzados, a la Reconquista española, a César y Alejandro, etc.)

6. El principio de la armonía preestablecida en una ley del progreso humano que afecta a todos los hombres y a sus culturas, armonía que habrá de aparecer a través del diálogo de civilizaciones, e incluso de la alianza entre estas supuestas civilizaciones.

13. Principios metodológicos de la nueva disciplina «Educación para la Ciudadanía»

Supuesta la estructura funcional sin parámetros de los principios de la ideología humanística, se deducen fácilmente los tipos de metodologías habilitadas para el desarrollo del sistema ideológico del humanismo híbrido. En realidad estas metodologías son manifestaciones de una misma metodología:

1. Ante todo la que podríamos llamar «metodología (ejercida, no representada) de la petición de principio». Se manifiesta esta metodología, por ejemplo y sobre todo, en el tratamiento de la idea de ciudadanía como si fuese una condición humana ya dada intemporalmente. Y aquí se funda la conexión que en los programas de la disciplina que analizamos se establece entre la ciudadanía (tomada genéricamente, en abstracto) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Esta metodología permite eludir las cuestiones más engorrosas que se suscitan al analizar las relaciones entre los ciudadanos y los hombres en general (por ejemplo, de los hombres que no viven en ciudades, sino en las selvas, en los campos o en los conventos). Entre los ciudadanos y las Naciones políticas, entre los ciudadanos y el Estado, entre los ciudadanos y los diversos círculos culturales y, en particular, entre los ciudadanos y las diversas religiones. Se supone que la ciudadanía subsiste segregada de todos estos

contextos, a la manera como la triangularidad universal subsistiría segregada de los diversos géneros de triángulo. Pero al suponer la ciudadanía en este estado, se está pidiendo el principio de lo que se trata de demostrar, a saber, que exista la posibilidad de hablar de una ciudadanía al margen de las Naciones políticas, de los Estados, de los círculos culturales, de las civilizaciones o de las religiones.

2. En segundo lugar, la metodología axiomática orientada a presentar los principios como verdades definitivas, similares a los «principios de la Revelación» de las teologías positivas dogmáticas, si bien la «Revelación positiva» de los principios corre ahora a cargo, no ya de una Iglesia, sino de la ONU, de la UNESCO o de la UE.

Este axiomatismo se apresura a alejarse, en su expresión, de cualquier forma de axiomática filosófica tradicional, y prefiere asumir la forma positiva propia de los principios proclamados, como leyes o decretos, por algún organismo internacional que ejerce el papel de «fuente de la Revelación». Así los derechos humanos quedarán establecidos, a salvo de cualquier análisis filosófico, y se adoptarán a título de acuerdos positivos definidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la Asamblea general de la ONU de 10 de diciembre de 1948.

3. Estas metodologías se resuelven, en realidad, en una misma metodología, a saber, la que inclina a presentar las ideas funcionales utilizadas al margen de cualquier parámetro. Por ejemplo:

I. La «ciudadanía», como idea genérica abstracta, se utilizará, según hemos dicho, como entidad intemporal, sin atender a sus especies históricas, contrapuestas entre sí, que ejercen el papel de parámetros de la función. Un ejemplo de esta utilización nos lo ofrecen quienes citan (descontextualizando sus circunstancias históricas) el conocido refrán alemán, «El aire de la ciudad os hará libres», como corroboración de la tesis ideológica que atribuye a la ciudad, en general, la capacidad de conseguir que un sujeto de la especie humana pueda alcanzar la libertad, es decir, sin tener en cuenta que el refrán citado se formula en el proceso de transformación del sistema feudal en el sistema constituido por las ciudades burguesas de la baja Edad Media.

II. El «Estado de derecho» como idea utilizada al margen de los contenidos de cada sistema jurídico, como si el Estado esclavista de la República romana no hubiera sido un Estado de derecho —de Derecho romano—, como si el Estado Nacional Socialista no hubiera sido un Estado de derecho que los juristas alemanes intentaron justificar doctrinalmente.

III. La democracia procedimental, sin dar los parámetros necesarios

(¿democracia orgánica?, ¿democracia parlamentaria?, ¿presidencialista?, ¿con partidos políticos con listas cerradas y bloqueadas?, ¿con pena de muerte?, ¿con la institución monárquica?, etc.).

IV. La idea de formar a las «personas libres e íntegras», pero sin dar los parámetros de esa libertad y de esa integridad (nos parece evidente que hablar de libertad y de integridad sin detallar en qué consiste esa libertad y esa integridad es pura retórica burocrática).

V. El ideal de educar a los ciudadanos en el ejercicio de una conducta «racional», sobrentendiendo la racionalidad sin parámetros, de un modo puramente negativo, a saber, por el laicismo. Y ello mediante la ficción (antropológica y sociológica) según la cual las religiones positivas son asunto privado y no público. (¿Acaso habría que considerar como irracionales a los ciudadanos creyentes en una revelación positiva, por ejemplo, a los millones de ciudadanos, con derecho a voto, que, más allá de la distinción entre izquierdas y derechas, llenan las calles de las ciudades españolas durante las procesiones de Semana Santa?). Un gobierno realista podrá ser confesional, o antirreligioso, pero no neutral o laico.

VI. El ideal de la autoestima personal, pero sin determinar los parámetros o materias de esa autoestima; lo que equivale a erigir la autoestima subjetiva, que es un puro valor subjetivo, en un valor ético, social o político, en un valor supremo. Tamerlán o Adolf Hitler tuvieron, según sus biógrafos, un grado muy alto de autoestima. (La «puesta en valor» del proceso psicológico de la autoestima se diría fundada —suponemos— en el objetivo de educar a los ciudadanos como consumidores de un mercado pletórico, capaces de defender sus preferencias como derivadas de su propia subjetividad; solamente de este modo la prospección de la demanda podrá ser tratada por métodos estadísticos.)

VII. El ideal educativo de la adquisición de competencias (habilidades, destrezas, adquiridas mediante la formación de hábitos obtenidos tras la repetición del ejercicio de actos correspondientes) sin incluir los contenidos de estas competencias. Competencias que, por tanto, se nos muestran como «potencias», «capacidades» o «virtudes» de un sujeto para ejercer determinadas acciones u operaciones.

Ahora bien, el prestigio, en contextos profesionales, del término «competente», puede servir también, sin embargo, para referirse a las personas que han adquirido gran competencia para manejar una pistola asesina. El adiestramiento de un terrorista de ETA le confiere «competencia y destreza para atender a las demandas de su organización»; el entrenamiento de un mujaidín del Yihad le hace «competente para autoinmolarse» haciendo explotar las bombas

que lleva en su cintura, para atender de este modo a la demanda social de los 500 millones (estimados) de musulmanes que integran hoy el Yihad.

La mejor prueba del fracaso del concepto de competencia, utilizado sin parámetros (hay que tener en cuenta que «la competencia», en el sentido en que Chomsky utilizó el término, tenía un parámetro, el de la expresión verbal en una lengua determinada), es su incapacidad para ser utilizada como criterio de definición de la Ética. Habría que definir la ética «como disciplina orientada a lograr que los sujetos adquieran las competencias para atender a demandas complejas»; pero entonces habría que considerar éticas a las disciplinas de adiestramiento de las que hemos hablado, a las competencias del terrorista de ETA para manejar la pistola, o a las competencias para inmolarse del guerrillero mahometano ortodoxo. Habría que especificar los contenidos de estas «demandas complejas», *como demandas con valor ético*. Pero entonces lo definido entraría en la definición.

Tradicionalmente la Ética se definía en función de las virtudes, pero siempre que estas virtudes fuesen a su vez entendidas no como meros hábitos, capacidades o competencias, sino especificadas, por ejemplo, como hábitos que se ajustan al cumplimiento de las normas orientadas al incremento de la fortaleza (firmeza y generosidad) de los sujetos humanos.

VIII. La solidaridad, como disposición que hay que poner en valor en la educación ciudadana, también se ofrece como una idea sin parámetros (como si los miembros de una banda terrorista o los cuarenta ladrones no fueran solidarios entre sí).

IX. La apelación al diálogo, sin parámetros, es una apelación vacía que confunde el diálogo exploratorio o dilatorio con el diálogo científico o filosófico, y con la mera cháchara, apta, sin embargo, para cubrir una disertación o una clase práctica de Educación para la Ciudadanía.

X. La Paz como un «¡No a la Guerra!», sin parámetros, es también una idea vacía, porque la Paz es el fin de la Guerra, y la Guerra supone la conculcación de un orden, que la Paz re-establece. Por ello la Paz supone, en general, la Victoria del vencedor, y por ello carece de sentido poner a la Paz como un ideal abstracto, sin indicar cuál es el orden victorioso y cuál es el orden vencido. Sin embargo, desde este ideal pacifista educativo se consigue eludir los problemas derivados de la educación militar o premilitar, o del entrenamiento de los ciudadanos en otras muchas competencias (por ejemplo la competencia en el conocimiento crítico de la Historia de España) que ellos pueden necesitar cuando la Nación lo exija.

XI. Las valoraciones, y las puestas en valor de algo sin parámetros, son también ideales vacíos, que dejan de lado la estructura interna de los valo-

res (valores que se oponen siempre a otros valores o contravalores), y al propio conflicto de los valores entre sí.

En particular, es la utilización de la idea de los valores éticos sin parámetros (en este caso, sin detenerse a ofrecer una definición de Ética) la que permite a los legisladores dar por supuesto que la educación de la ciudadanía puede y debe ser enfocada, sin mayores averiguaciones, desde el punto de vista de la Ética, desde el punto de vista de los valores éticos. Lo que se consigue con este enfoque ético es desvincular ideológicamente la ciudadanía de la política, dando por supuesto (desde premisas armonistas) que la política y la ética (así como la moral) son siempre compatibles. En consecuencia, confundiendo continuamente las cuestiones éticas con las cuestiones políticas (remitimos a nuestro artículo «En nombre de la Ética», *El Catoblepas,* n.° 16, 2003, reproducido en apéndice en el libro *La vuelta a la caverna,* Ediciones B, Barcelona, 2004, páginas 375-400.)

14. El proyecto de una educación para la ciudadanía, en sentido metafísico, segrega de esta educación a la política y la orienta hacia el terreno de la ética formalista

En realidad, la segregación de la política como componente de la idea de ciudadanía (segregación justificada como modo de conseguir la neutralidad partidista) conduce a una alineación anti-nacional (concretamente, en nuestro caso, antiespañola), paralela a la que conduce la segregación de toda religión positiva como componente de la vida pública en el «Estado laico de los ciudadanos» (segregación justificada para conseguir la neutralidad confesional): alineación anticristiana, por ejemplo, como han advertido las autoridades eclesiásticas españolas. Esto se debe a la estructura pública, y no privada, de las religiones ecuménicas, que no pueden dejar de afectar a todos los ciudadanos de la Tierra globalizada, del mismo modo a como la nacionalidad política afecta también a todos los ciudadanos que viven en el territorio que ha sido históricamente reconocido a cada nacionalidad. No cabe hablar, por tanto, de «ciudadanos laicos», como tampoco cabe hablar de «ciudadanos apolíticos», salvo que se les considere insertos en un plano meramente psicológico subjetivo (circunscrito a la falsa conciencia del egocentrismo individual o de grupo). Tanto desde la religión positiva, como desde la Nación política positiva, cabe afirmar que «los ciudadanos que no están conmigo están contra mí». Los ciudadanos, en su realidad objetiva (y no meramente en su subjetividad egocéntrica), no son neutrales;

la ética no les confiere neutralidad alguna con respecto a la política o a la religión.

Los ciudadanos habrán de tomar partido o bien a favor de una religión positiva y de una nacionalidad positiva, o bien en contra de esa religión positiva o de esa nacionalidad positiva. La pretendida neutralidad es aparente y sólo puede respirar en una atmósfera de falsa conciencia. El laicismo, como característica de una supuesta ciudadanía madura, es inadmisible cuando se ha reconocido la realidad de las religiones positivas que envuelven a los ciudadanos, y ante las cuales es preciso tomar posición en pro o en contra: el laicismo, como el agnosticismo, son posiciones propias de creyentes vergonzantes (concretamente, el laicismo es una figura secularizada procedente del ámbito religioso, desde el cual se veían como laicos a los clérigos o a los creyentes que no habían alcanzado el orden sacerdotal; desde fuera de las iglesias la figura de los laicos cobra otro sentido, que coincide precisamente con la falsa conciencia de la neutralidad). Paralelamente, el apoliticismo, como característica de una supuesta ciudadanía madura, es inadmisible, porque en realidad esa madurez se basa en la ficción de una supuesta ciudadanía cosmopolita, que estaría tan separada de las Naciones políticas efectivas como la sonrisa del gato pudiera estarlo del gato sonriente.

Ante las religiones positivas al ciudadano sólo le cabe, desde el punto de vista filosófico, ser ateo o ser creyente. Ante las nacionalidades políticas positivas al ciudadano sólo le cabe, desde el punto de vista filosófico, ser patriota o anarquista radical. Sin perjuicio de que, en el terreno de la práctica cotidiana, impuesta por la diversidad de confesiones religiosas y de nacionalidades políticas, las disyuntivas ateo/creyente y patriota/anarquista resulten ser puramente abstractas y sólo válidas para un individuo aislado que cree poder decidir por su cuenta el destino de la historia. Cuando el ciudadano se reconoce necesariamente como conciudadano, miembro de un grupo, y por tanto se encuentra siempre rodeado en un entorno de alternativas religiosas o políticas, se comprende que adopte ciertas medidas de alianza o de repulsión respecto de determinadas confesiones o nacionalidades, según que a su juicio estas alianzas o repulsiones puedan tener un valor estratégico coyuntural para conducirse en la línea que marcan sus propias premisas.

El fomento del «espíritu crítico» como ideal educativo se propone también sin parámetros, porque se da por supuesto que esta crítica no puede dirigirse contra los principios presupuestos, es decir, por ejemplo, contra la Declaración Universal de los Derechos Humanos, contra el principio de la tolerancia hacia determinadas religiones positivas, o contra la concepción de las penas como meros instrumentos de reinserción social.

15. El fondo de la cuestión: la distinción entre el *hombre* y el *ciudadano*

No es pertinente entrar en debate, en este lugar, con los principios del humanismo de la «izquierda híbrida», que, a nuestro juicio, están inspirando el proyecto europeo, asumido por el Gobierno socialista español, de la Educación en la Ciudadanía democrática. Proyecto «europeo» que contrasta con los proyectos educativos de otros Estados (que Europa no suele considerar como plenamente democráticos: Unión Rusa, China, etc.) porque, aunque los considere como democráticos, aprecia en ellos graves *déficits* democráticos —por ejemplo, el no haber abolido la pena de muerte, o el mantener la institución de la Corona—), que no son propiamente laicos, aunque sean tolerantes con las diversas confesiones, como sería el caso de los Estados Unidos de América del Norte. A la crítica de la ideología de este humanismo de izquierda híbrida nos hemos referido en la parte III de la conferencia organizada por el Foro de la Nueva Economía, publicada en *El Catoblepas*, n.° 61, marzo 2007.

En cambio sí parece pertinente decir algunas palabras críticas, desde la perspectiva de la tradición filosófica (tal como la representa el materialismo filosófico), sobre la metodología que consideramos involucrada en este proyecto europeísta de Educación para la Ciudadanía democrática.

En efecto, tal metodología constituye, a nuestro juicio, la más clara contrafigura de la tradición dialéctica de la filosofía académica (de la Academia platónica, no ya de la «Academia universitaria»), por cuanto habría que alinearla, más bien, como ya hemos insinuado antes, con las metodologías propias de las teologías positivas o dogmáticas, que se apoyan, como si fueran premisas axiomáticas, en unos artículos de la fe ofrecidos por una revelación escrita en determinados textos, la Biblia, el Corán, o las resoluciones de organismos internacionales como la ONU o la UE. La circunstancia de que las premisas ofrecidas por estos organismos internacionales (y recibidas por órganos nacionales como puedan serlo en España el Ministerio de Educación y Ciencia) no tengan la pretensión de ser autoridades sobrenaturales, sino meramente jurídico-coactivas, no elimina el carácter de premisas de autoridad, en virtud de la cual se invocan.

Por lo demás, si juzgamos no sólo pertinente, sino necesaria, una crítica a tales metodologías, se debe, en primer lugar, al hecho de que estas premisas de autoridad coactiva, por no ser de naturaleza religiosa, pueden ser consideradas como estrictamente racionales y, por consiguiente, como filosóficas (constituyen, se dice, la «filosofía» de las leyes, decretos o recomen-

dadones de referencia). En realidad se trata de sucedáneos dogmáticos (no dialécticos) de la disciplina filosófica, y no tanto siempre por el contenido de los dogmas (diríamos, «por el huevo»), sino por el modo de ofrecerlos y argumentarlos («por el fuero»).

Y, en segundo lugar, porque se da por supuesto que la nueva disciplina estará encomendada, siempre que sea posible, a los profesores que imparten Filosofía en otros niveles de la enseñanza secundaria, o incluso universitaria.

Me atendré, en todo caso, tan sólo al núcleo en torno al cual gira el presente capítulo: la idea misma de ciudadanía, analizándola, por supuesto, desde las coordenadas no ya de «la filosofía» (otra expresión funcional sin parámetros), sino desde las coordenadas del materialismo filosófico.

Desde estas coordenadas no cabe dar por evidente que la ciudadanía sea una idea equivalente a la idea de hombre, equivalencia por la cual se justificaría la conexión asumida por el programa entre la ciudadanía y los derechos humanos. Una equivalencia que inspira la mayor parte de los programas de la educación para la ciudadanía democrática, si tenemos en cuenta que, según hemos sostenido en otros lugares, el contenido de los treinta artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos es fundamentalmente ético, y no político o moral. Tampoco puede darse por evidente la compatibilidad de las normas éticas (incluidas las contenidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos) con las normas morales y con las normas políticas (los países musulmanes sólo han suscrito la Declaración Universal de los Derechos Humanos agregando la condición de que éstos se acomoden a las normas de la Sharía, lo que equivale muchas veces a neutralizar muchos de los artículos de esa declaración).

Tan sólo aceptando al pie de la letra la definición de Aristóteles de hombre como animal político (en el sentido de «animal que vive en ciudades») podría sostenerse esta equivalencia entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. El hombre que estudia las disciplinas antropológicas, físicas o culturales no se circunscribe al hombre que ha alcanzado la fase de la ciudad, de la civilización, para utilizar los términos de la antropología clásica. Sigue siendo inexcusable, en este debate, la referencia a la obra de Lewis H. Morgan (*La sociedad primitiva,* 1877), en la que establece, a su manera, que «del mismo modo que es indudable que cierto número de familias humanas han existido en estado salvaje, otras en estado de barbarie y aun algunas en estado de civilización, de igual forma parece que estas tres condiciones diferentes se entrelazan debido a una sucesión tan natural como imprescindible de progreso». Y aunque entre los rasgos mediante los cuales Morgan caracteriza a cada uno de sus periodos y estados anteriores a la

civilización, y al propio estadio de la civilización «desde la invención de un alfabeto fonético y el empleo de la escritura, hasta el tiempo presente», no figura lo que más tarde, con Gordon Childe y otros, se conocerá como la «revolución urbana», lo cierto es que la ciudad es también reconocida por Morgan (al tratar en el capítulo 10 de las instituciones de la sociedad política griega) como criterio propio de la civilización.

En realidad cabría decir que antes aún de las ideologías emanadas por determinadas ciudades frente a otras *es la idea de ciudad,* la de Aristóteles, por ejemplo (por no decir también la de Platón y, por supuesto, la idea de Morgan, en tanto asocia la ciudad al progreso del género humano), *la que ella misma es ideológica y no neutra.* Y esto en la medida en la cual esta idea se utiliza para expresar la cristalización en un sistema de ideas, la nueva condición, como animales políticos, de los hombres que comienzan a vivir en ciudades. Las ideas que estos hombres se han forjado de sí mismos como ciudadanos, frente a quienes o bien vivieron en las selvas o bien siguen viviendo como nómadas fuera de las ciudades, en los campos, continuando la forma de vida bárbara o salvaje (los romanos cristianos llamarían *paganos* a aquellos hombres que seguían viviendo en alquerías o en aldeas sin ser ciudadanos, es decir, sin participar de la vida de las grandes ciudades ya cristianizadas).

El proceso de la constitución de la ciudad implica, en efecto, una transformación, casi siempre violenta (Caín, Rómulo), de las sociedades tribales o gentilicias organizadas en torno a la familia; un proceso que implica la reorganización de la *apropiación* de las tierras ocupadas por los nuevos Estados, así como la redistribución, a título de derecho de *propiedad,* de los territorios asignados a los futuros ciudadanos. Lo que implica la formación de representaciones ideológicas de la ciudad frente a las sociedades de origen, así como recíprocamente.

Los bárbaros —pero también los que se han incorporado a la ciudad como esclavos, o simplemente como siervos o desheredados— verán a la ciudad con el rencor suficiente para alimentar una suerte de «nostalgia ideológica de la barbarie»; por su parte, los ciudadanos verán a la ciudad con el orgullo propio de los vencedores, que a través de su victoria han logrado elevarse a formas de vida mucho más ricas y complejas de aquellas a las que tienen acceso los bárbaros. En nuestros días se ha llegado a equiparar ideológicamente la relación entre «el campo» (considerado como una herencia del salvajismo o de la barbarie) y «la ciudad» (como centro de la civilización) con la relación que media entre la Naturaleza y la Cultura humana. Oswald Spengler, en *La decadencia de Occidente* (1918, 1923), sostenía que

las grandes culturas son culturas «urbanas» —el aldeano se hace planta— y Ortega y Gasset llega a decir, en *La rebelión de las masas* (1930), que «el hombre campesino es todavía vegetal», y que (en *El Espectador*) «en la ciudad la lluvia es repugnante, porque es una injustificada invasión del cosmos, de la naturaleza primitiva, en un recinto como el urbano, hecho precisamente para alejar lo cósmico y primario».

En todo caso, los componentes ideológicos de la idea de ciudad (y de ciudadanía) no se reducen a la dialéctica de la ciudad con la barbarie o con la vida selvática o rural (con «el campo»). Hay otros enfrentamientos constitutivos de la ciudad, de su evolución interna, que alimentarán nuevas ideologías históricas más potentes aún que las originarias.

Principalmente el enfrentamiento de unas ciudades con otras, enfrentamiento del que resultará la evolución de la ciudad hacia la forma de Estado-ciudad, rodeada de murallas, y con una organización militar propia a cargo de los mismos ciudadanos. El orgulloso discurso de Pericles, transmitido por Tucídides, al proclamar a Atenas y a su «democracia» como ciudad ejemplar y madura, es un discurso claramente ideológico, dirigido contra Esparta, sobre todo, y pronunciado precisamente en un acto en honor a los muertos en el combate. La ciudad de Pericles no es una ciudad concebida, como alguna vez se le ocurrió decir a Ortega, como resultado de la pacífica decisión de unos hombres que, dando las espaldas al campo, formaron un corro, un ágora, para «dedicarse a dialogar» y «a pensar»; entre otras cosas porque, entre los contenidos de esos diálogos o pensamientos, habrá que contar aquellos que tenían que ver con la solidaridad de los ciudadanos atenienses frente a los metecos, a los esclavos, y, de todos ellos, contra los espartanos y los persas.

La educación ciudadana (política) ateniense presuponía, en efecto, la educación militar o premilitar (la cual ignora aterrorizado el proyecto europeo de Educación pacifista para la Ciudadanía democrática). Aristóteles (*Constitución de Atenas,* 42, 2) nos habla de la institución de la *efebía,* y dice que los efebos llegan a ser ciudadanos después de dos años de servicio militar. Tras la batalla de Queronea (338 antes de Cristo) la situación de las ciudades-Estado cambiará, en el sentido de una evolución, de un modo a otro, hacia la incorporación de las ciudades a los grandes imperios, y principalmente al imperio en el cual la ciudad de Roma (antes ya de César y de Augusto) se estaba transformando poco a poco, pero inexorablemente.

Durante siglos, *ser ciudadano* equivaldrá a *ser ciudadano romano* o a participar de esta ciudadanía por concesión del emperador, sobre todo después de Caracalla. Muy poco tiene que ver la educación ciudadana antigua con

la educación de los ciudadanos que hoy nos propone la Unión Europea. La educación del ciudadano romano implica el conocimiento y aplicación de las leyes del derecho romano, la práctica de la justicia («dar a cada uno lo suyo», es decir, al terrateniente sus latifundios, al esclavo sus alimentos) y el conocimiento y aplicación de las leyes de la guerra. Pero los objetivos de esta educación ciudadana no han sido abandonados (ni podrían serlo) por los Estados sucesores. Lo único que han hecho estos Estados es descargar a los llamados «ciudadanos» de las atenciones hacia estos objetivos (y más en el papel que en la práctica), encomendándoselos a cuerpos profesionales de mercenarios o de funcionarios.

16. La educación del ciudadano a partir del Imperio cristiano de Constantino

A partir del siglo IV y como consecuencia del reconocimiento del cristianismo por Constantino el Grande como religión oficial, y de las invasiones germánicas, la idea de ciudad adquirirá una modulación *positiva* inesperada (sin perjuicio de que esta idea fuera heredera de la idea de la cosmópolis o ciudad universal de los estoicos). La autorrepresentación ideológica, a través de San Agustín, de la Iglesia católica —que estaba transformándose en una realidad social positiva, más allá del proyecto imaginario y utópico de la «cosmópolis» estoica— cristalizó en la idea de la *ciudad de Dios,* una ciudad universal, católica, en la que todos los hombres estaban destinados a integrarse.

Es ahora cuando aparece un cuerpo visible del cual podrá salir la idea de una *sociedad civil,* enfrentada a la sociedad política real, que comenzará a considerarse, ideológicamente también, como una ciudad terrena, incluso como una ciudad del diablo. La nueva sociedad civil se concebirá como una sociedad universal, católica, enfrentada a la sociedad política, en principio, por sus fines sobrenaturales y métodos pacíficos (aunque muy pronto la institución de *miles Christi* desmentirá en la práctica esa vocación pacifista, que nunca desaparecerá en la teoría). En el terreno ideológico esta sociedad civil, como correlato dialéctico de la sociedad política (de los reinos, de los imperios), llegará a sustantivarse como si efectivamente su realidad existente tuviera posibilidad de subsistir al margen del Estado. En el periodo merovingio, por ejemplo, *ciudad* (*civitas, urbs*) se definirá frente al *castrum* y *oppidum,* y designará a una población municipal en la que hubiera obispo y catedral.

Sin embargo esta «ciudad de Dios» servirá de modelo para re-definir, también ideológicamente, las antiguas ciudades políticas que han ido siendo incorporadas al Imperio o a los reinos sucesores, y favorecerá el ideal de emancipación de las sociedades urbanas, municipales, respecto del Estado en cuyo seno y bajo cuya protección armada mantienen sus comunicaciones e intercambios imprescindibles con las demás ciudades y su propio orden interno.

La idea misma de una sociedad civil (diferenciada de la sociedad política), por tanto, la idea de una ciudadanía no política ni militar, sino redundantemente, al menos en cuanto a la terminología, «cívica» y «pacífica», se constituye como una *idea negativa* («lo que no es el Estado»). Y esto contribuirá, en los reinos católicos del Antiguo Régimen (a diferencia de los viejos reinos arrianos, y después musulmanes, pero también calvinistas o anglicanos, que heredarían los principios políticos del arrianismo), a romper con las teocracias tradicionales y a mantener el principio de separación entre el Estado y la Iglesia (sin perjuicio de las oscilaciones que esta separación estaba llamada a tener en la práctica histórica).

La idea de una «sociedad civil» sustantiva e independiente en su fondo del Estado, aunque no de la Iglesia, adquirirá una fuerza mayor en la época moderna. Por ejemplo, muchos teólogos y misioneros hispánicos llegarán a creer que la evangelización del Nuevo Mundo, de África o de Asia, pudo y «debió» haber tenido lugar en virtud de la pura fuerza de la cruz, sin necesidad de la espada; del mismo modo que muchas «ciudades municipales», las comuneras, por ejemplo, llegarían a creer, flotando en su falsa conciencia, que la riqueza de sus repúblicas urbanas era fruto de su propio esfuerzo, sin que nada debieran al poder político central, que les imponía levas e impuestos con las consiguientes tensiones (de las que nos ofrecen un reflejo obras clave, literarias, como *El Alcalde de Zalamea* o *Fuenteovejuna*).

17. La ciudadanía en el Nuevo Régimen

Desde este punto de vista, la «Gran Revolución», que destruyó el Antiguo Régimen e instauró un Nuevo Régimen, fue mucho más realista en el entendimiento de las relaciones de la sociedad civil con el Estado. El Nuevo Régimen se hace equivalente ahora a la instauración de la *Nación política,* como heredera del Reino absoluto. Consiguientemente, opera la transformación de los *súbditos* del rey absoluto (teóricamente, ideológicamente) en *ciudadanos* de la Nación política, constituida como una sociedad democrática en la cual la soberanía reside en el pueblo. Son ciudadanos que saben que tie-

nen que defender sus derechos democráticos con las armas, frente a los ataques de los reinos del Antiguo Régimen (*Aux armes, citoyens!*); el ciudadano Robespierre, o el ciudadano Marat, saben además que tienen que utilizar la guillotina y el terror para que la Nación política pueda seguir sosteniéndose como tal.

En el Nuevo Régimen (obra de la izquierda política de primera generación) *la ciudadanía presupondrá esencialmente la Nación política.* La nacionalidad se adquirirá por nacimiento o por vecindad; pero los derechos civiles, los derechos del ciudadano (por ejemplo, el derecho al sufragio), se adquirirán posteriormente, mediante reglas o instituciones precisas (mayoría de edad, nivel de renta y de educación). La «República» (o la Monarquía constitucional) se guiará siempre, sin embargo, por el objetivo de extender la ciudadanía (mediante la elevación del nivel de renta y del nivel de educación) a todos los compatriotas que constituyen la Nación política, a todos los que tienen la misma nacionalidad.

La Asamblea revolucionaria, en su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, viene a reconocer que la condición de *hombre* no genera por sí misma la condición de *ciudadano*. En cierto modo estas dos condiciones (de hombre y de ciudadano) resultan incompatibles y, en todo caso, se admitirá la posibilidad de ser hombre sin ser ciudadano, pero no la de ser ciudadano sin ser hombre. Sin embargo, lo cierto era que los hombres sólo llegaban a ser ciudadanos no directamente, sino a través de su pertenencia a la Nación política, una nación en constante dialéctica con otras naciones.

De hecho, y ante la evidencia de que las sociedades civiles municipales sólo son posibles en el seno de una Nación política constituida, y de una Nación política con parámetros precisos, como pudiera serlo, por ejemplo, la Nación que ocupa el territorio de Francia. Por tanto, de una Nación cuyos ciudadanos hablan un idioma común, el francés, si es que realmente han convivido como miembros de una comunidad política real («ya no hay galos, aquitanos o bretones; todos somos franceses»). El portugués de Nicolás Fernández de Moratín, que se admiraba de que todos los niños en Francia, ya en su tierna infancia, supieran hablar francés, no tuvo en cuenta que el «arte diabólica» mediante el cual ello se hacía posible tenía un nombre, la guillotina, dispuesta a cortar la cabeza de aquellos que, en lugar de hablar francés, quisieran hablar algún *patois*.

De hecho se llegará a identificar la *ciudadanía* con la *nacionalidad* (política), y en adelante se hablará, por ejemplo, de «ciudadanía francesa» o de «ciudadanía española».

Cuando el principio fundamental del Nuevo Régimen, el Estado Nación (el *cogito ergo sum* de la política, «Cada Nación, un Estado», en expresión de Pascual Mancini), comience no ya tanto a debilitarse cuanto a cambiar de parámetros, la teoría de la ciudadanía entrará en una crisis profunda. Podrá seguir entonándose el *Trágala,* o *El pendón morado* («... He aquí la villa del miliciano, buen Ciudadano de la Nación...»), pero ya no estará claro para muchos si, en la península Ibérica, cabe hablar de la Nación española.

Unas veces, en efecto, porque las naciones canónicas entrarán, al menos en teoría, en una «fase de balcanización» que llevará a borrar los conceptos de «ciudadanía española» o de «ciudadanía francesa» sustituyéndolos por los de «ciudadanía catalana», «ciudadanía vasca», «ciudadanía berciana», «ciudadanía bretona» o «ciudadanía sarda»; en el límite, la ciudadanía se circunscribirá a las villas y a los cantones, y el buen ciudadano ya no tendrá que ser, en su delirio ideológico, «ciudadano de la Nación», sino «ciudadano de Cartagena», «ciudadano de Barcelona» o «ciudadano de Salamanca».

Otras veces porque las naciones canónicas entrarán en una fase de «confederación», que llevará a los ciudadanos españoles, franceses o italianos al supuesto deseo de asumir una nacionalidad común, la «ciudadanía europea» y, en su límite, la «ciudadanía universal», la Cosmópolis, la condición de «ciudadano del Mundo», identificada con la misma condición humana («Antes que español soy hombre», decía Pi y Margall).

18. Insuficiencia de la perspectiva metafísico-humanista para organizar un programa de Educación para la Ciudadanía

¿Estamos en condiciones para organizar un programa consistente, desde una perspectiva filosófica, para dirigir la educación de la «ciudadanía democrática»?

Los programas bosquejados por la Unión Europea y asumidos por el Gobierno socialista español permitirán sin duda fabricar detallados programas enciclopédicos, resultantes de la acumulación de asuntos y temas heterogéneos, que se enredan unos a otros como las cerezas, y que son establecidos por decreto, pero sin que pueda hablarse de un nexo interno entre ellos. Pongamos por caso, un vínculo interno entre la condición de «ciudadano» y la de «demócrata» (ignorando el tradicional vínculo de los ciudadanos con las aristocracias), o un vínculo interno entre «ciudadano» y «hombre» (ignorando la realidad de muchos hombres que no son ciudadanos, y que los contenidos de los Derechos humanos son, principalmente, derechos negativos).

Sólo desde una perspectiva metafísica (ético-humanista, cosmopolita), verbal o retórica —la que utiliza los términos funcionales sin parámetros—, pueden proponerse, y se proponen de hecho, programas ajustados a las decisiones ideológicas de quienes pretenden controlar la educación europea y española. En cualquier caso, desde estos supuestos no habría por qué encomendar la nueva disciplina a los profesores de filosofía, sino más bien a legistas. Ni siquiera a profesores de historia o a licenciados en ciencias políticas, en sociología o en antropología. La encomienda tendría que hacerse a los intérpretes fieles de los textos legales vigentes de la teología dogmática laica y democrática, a los expertos en ciencias jurídicas o en la práctica del derecho, a los abogados.

Y la razón por la cual decimos que no se dan las condiciones necesarias para desarrollar un programa de Educación para la Ciudadanía desde una perspectiva metafísica es la ambigüedad total de la idea misma de «ciudadanía» que se maneja. Ambigüedad que procede de la ausencia de parámetros que ya hemos denunciado, o, lo que es aún peor, de la mezcla ecléctica de cualquier tipo de parámetros. Si atendemos a los contenidos ofrecidos en los programas oficiales, los parámetros que se manejan (huyendo siempre de parámetros que se aproximen al parámetro de la Nación canónica) oscilarán entre los extremos de la ciudadanía universal cosmopolita —asociado a la idea de Globalización y a la idea de los Derechos Humanos— y de la ciudadanía cantonal o municipal, manteniéndose en un término medio, como «parámetro continental», la idea de «ciudadanía europea» (que la realidad va demostrando ser solamente una ciudadanía de papel).

1. La idea de una «ciudadanía universal», cosmopolita, común a todos los hombres, es sólo una idea universal negativa. Una universalidad abstracta, obtenida por la abstracción negativa de todas sus especies no porfirianas, que no se limitan, por tanto, a desarrollar un género porfiriano, más o menos remoto, sino a determinarlo en formas contrapuestas entre sí. Tal universalidad negativa llevará a ignorar por completo las «especies» internas de la ciudadanía, tales como la especie «ciudadanía aristocrática», o la especie «ciudadanía esclavista», o la especie «ciudadanía colonialista». Asimismo se seguirá segregando o ignorando la involucración de las ciudades en diversos y contrapuestos círculos nacionales-estatales, religiosos, culturales o de civilización.

Sólo mediante esta segregación metafísica de especies propiamente plotinianas en nombre de un supuesto género porfiriano de ciudadanía, cabe hablar de una ciudadanía universal, de la que participasen todos los hom-

bres, a título de conciudadanos o de convecinos «de la comunidad humana». Pero esta abstracción (que arroja un concepto de ciudadanía puramente taxonómico) nos saca fuera del tablero práctico político, y nos introduce en un terreno de generalizaciones de indudable interés especulativo o taxonómico, próximo, por cierto, a la perspectiva psicológica o etológica (que incluye también las sociedades de insectos o de primates).

Habría que acudir al supuesto gratuito de que, sin perjuicio de sus fronteras, los Estados, las Naciones políticas, las esferas culturales, las religiones o las civilizaciones pueden dialogar entre sí, al estilo de aquellos *diálogos de las religiones* (que escenificarían Bodin —*Colloquium heptaplomeres*— o el Lessing de *Nathan el Sabio*) o del *diálogo de las civilizaciones*, en particular, del *diálogo de Oriente y Occidente* (que Garaudy, en la Córdoba de 2005, propuso, cuando ya era musulmán, desarrollando su propuesta de 1977), hasta llegar a la *alianza de las civilizaciones* del presidente Zapatero. Pero todos estos diálogos o alianzas son puras metáforas literarias o retóricas.

Aun en el supuesto de que todos los individuos humanos fuesen ciudadanos, es decir, con-ciudadanos (un ciudadano aislado es un concepto tan contradictorio como pueda serlo una «sociedad unipersonal», sin perjuicio de que su concepto haya sido recogido en algún código de derecho mercantil), no se podría concluir que todos los hombres fuesen ciudadanos de una misma ciudad. Porque la relación de conciudadano o vecino, aun supuesta *universal* en el campo constituido por los individuos humanos, no sería *conexa*. Todos los hombres serían conciudadanos de otros hombres, pero no por ello dos individuos humanos cualesquiera habrían de ser conciudadanos entre sí (en el espacio reglado todas las rectas tienen la relación de paralelismo con otras rectas: la relación de paralelismo es universal a esa clase de rectas, pero no es conexa, porque no puede asegurarse que ella exista siempre entre dos rectas cualesquiera tomadas al azar). Y, siendo la relación de conciudadano una relación de equivalencia (de igualdad), el cociente de la clase universal de los individuos por esta relación de equivalencia dará lugar a una partición de la clase de los hombres en un conjunto de clases humanas disyuntas. Pero las líneas de estas disyunciones pasan precisamente, hoy por hoy, por las fronteras de las Naciones políticas canónicas, ignoradas por completo en los proyectos europeos de la educación para la ciudadanía.

No se trata de negar los contenidos que puedan ir asociados a la condición distributiva de ciudadano cosmopolita, e incluso la posibilidad de extraer algunas reglas aplicadas a la educación de este «ciudadano cosmopolita» (cuya única manifestación práctica tiene lugar hoy, y en periodos de duración efímera, a través de la «clase de los turistas»). En general, las reglas de

esta educación de los individuos que pertenecen al genero porfiriano de la ciudad cosmopolita serían de índole etológica o psicológica, antes que reglas para una educación ciudadana. Por ejemplo, una regla para la educación de los niños, válida para todas las ciudades grandes o medias del «mundo actual globalizado», pudiera ser la que prescribe la formación del hábito de mirar a derecha o a izquierda al salir de su casa, antes de atravesar la calle, porque el incumplimiento de esta regla puede tener consecuencias mortales para los futuros ciudadanos. Sin embargo esta regla es etológica, mera aplicación al ámbito de la ciudad de la regla que incita al salvaje que va a salir del bosque a mirar a izquierda y derecha en la línea de frontera. Las reglas de la antigua disciplina que se llamaba «Urbanidad» —no tirar papeles a la vía pública, no escupir en el suelo ni en las paredes, dejar la acera a los ancianos...— podrían citarse también como reglas de este tenor. Son también las reglas que valen para el adiestramiento de los perros, gatos, loros y otros animales domésticos, que puedan ser capaces de vivir en cualquier ciudad del mundo.

2. Si introducimos parámetros cantonalistas, regionalistas o «autonomistas», la educación ciudadana tendrá que incluir forzosamente contenidos singulares idiográficos, propios de la ciudad de referencia. ¿Cómo educar en la *ciudadanía sevillana* a cualquier individuo humano sin hacerle conocer la Torre del Oro, o sin hacer que los alumnos adquieran, como competencia obligada, la de poder subir la rampa o las escaleras de la Giralda, o bien la competencia como costaleros del Paso de su cofradía en las procesiones de Semana Santa? ¿Cómo educar a los ciudadanos barceloneses sin hablarles de la Diada —sobre todo si el consejero de Educación del Govern es de ERC, de CiU o del PSOE—, a fin de reivindicar la lucha por la nación catalana frente a España, ignorando la realidad histórica de lo que la Diada fue efectivamente?

3. Pero si nos mantenemos en el terreno medio de la educación para la ciudadanía europea, las dificultades de principio son aún mayores. Porque Europa no es una Nación política, ni siquiera una federación de naciones. Es una unión, monetaria y mercantil, envuelta por una superestructura de apariencia política, pero en la cual los ciudadanos que eligen democráticamente a sus representantes no forman parte de ningún cuerpo electoral europeo, porque todos los diputados son elegidos a través de los cuerpos electorales de cada Estado nacional asociado a la Unión. Por supuesto no existe un idioma común para la Unión Europea, lo que implica necesariamente que la educación de la ciudadanía europea, que deberá contener siempre la adquisición de la competencia en un idioma común, tendrá que elegir, pues-

to que no hay «idioma europeo», el idioma de alguna de las naciones socias, en perjuicio de los idiomas que queden postergados.

La idea de una educación para la ciudadanía europea está calculada ideológicamente, en cuanto educación democrática y laica, frente a Estados Unidos, China y los países islámicos. Pero la composición «ciudadanía europea» es puramente «empírica», y no tiene que ver con la idea de ciudadanía, sino con el agregado «ciudadano» y «europeo»: por el mismo motivo cabría hablar de la educación de una «ciudadanía mediterránea», de la educación de una «ciudadanía báltica», o de la educación de una «ciudadanía austrohúngara», o de la educación de una «ciudadanía aquitano-murciana».

Sólo modificando profundamente los presupuestos de los programas para la educación de la ciudadanía —modificación que requiere, ante todo, la determinación de sus parámetros y la fundamentación de los seleccionados— sería posible bosquejar al menos un programa consistente desde alguna perspectiva filosófica crítica. Desde el punto de vista filosófico los programas para la educación ciudadana propuestos por las autoridades europeas o españolas son meras imposturas, o disfraces ideológicos destinados a satisfacer los intereses de los grupos hegemónicos que controlan hoy las democracias europeas y, en especial, la democracia coronada española.

19. Crítica de cuatro libros de texto destinados a la Educación para la Ciudadanía

Y, sin embargo, los profesores (funcionarios al servicio del Estado o contratados por alguna orden religiosa o institución eclesiástica; profesores de pedagogía, psicología o filosofía) se han apresurado a ofrecer, en los meses previos al inicio del curso 2007-2008, amparados por la «libertad de expresión», sus peculiares maneras de interpretar las directrices generales emanadas de la Unión Europea y recibidas por el Gobierno socialista español y las comunidades autónomas.

Tenemos a la vista cuatro de estos libros de texto preparados y publicados antes del comienzo del curso en que se implantó en España la asignatura «Educación para la Ciudadanía»:

1. *Educación para la Ciudadanía ESO* (Educación Secundaria Obligatoria) de Edebé (Ediciones Don Bosco, salesianos), Barcelona, 2007, con «autoría» atribuida a Tusta Aguilar García y cuatro más.

2. *Educación para la Ciudadanía ESO*, de Santillana, Madrid, 2007, obra colectiva realizada por Carmen Pellicer Iborra y varios más.

3. *Educación para la Ciudadanía ESO*, de SM (Sociedad Marianista, marianistas), Madrid, 2007, escrita por José Antonio Marina.

4. *Educación para la Ciudadanía*, de Akal, Madrid, 2007, escrita por Carlos Fernández Liria, Pedro Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero.

Por cierto, ninguno de estos libros de texto ha tomado la vía de la educación de la ciudadanía en el sentido positivo del que hemos hablado en el punto anterior. Los autores parecen estar implantados (por convicción, por contrato, o por ambas cosas a la vez) o bien en un suelo ético, neutral y ambiguo, que parece estar flotando en alguna nube que se mantuviese a distancia de cualquier fricción que pudiera barruntarse entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, o, dentro de la ciudad terrena, entre las democracias capitalistas o las comunistas, tratando de mantenerse en posiciones lo suficientemente indeterminadas para hacerse susceptibles de recibir interpretaciones religiosas o laicas, o liberales, o socialistas —nos referimos a los libros citados como (1), (2) y (3)—, o bien en un suelo político, abiertamente partidista, y con un partidismo definido explícitamente como comunista, aunque también es verdad que se trata de un comunismo filosófico, o por mejor decir, metafísico —nos referimos al libro citado como (4).

Por supuesto, en ninguno de ellos aparece (salvo por «imperativo legal», cuando se cita eventualmente un artículo de la Constitución de 1978) la palabra «España», ni se hace referencia alguna a la Nación española (acaso porque las editoriales respectivas esperan vender estos libros, traducidos o no, en la nación catalana, en la nación andaluza, en la nación aragonesa, en la nación gallega, en la nación valenciana...). Parecen escritos y pensados «desde la parte de la Humanidad». Pero desde una parte que parece querer definirse con fotografías tomadas del imaginario *kitsch* más puro, de las ONG más solidarias: Martín Lutero King, Rigoberta Menchú, Teresa de Calcuta, Gandhi; sin perjuicio de la apología constante de la Constitución española de 1978, pero sin entrar en detalles, tales como su desarrollo en los estatutos de autonomía, en su ley electoral partitocrática, en los escandalosos repartos de las retribuciones de los políticos o de los jueces, en las cuestiones de la legitimidad de los matrimonios homosexuales, de la realidad del terrorismo en las calles de las ciudades de España... La pureza de su perspectiva ética les permite elevarse sobre la prosa de la vida.

Ni que decir tiene que el libro de texto (4) nos resultará mucho más interesante que los otros tres, ante todo porque mantiene una perspectiva decidi-

damente filosófica y muy trabajada (intencionalmente materialista, pero efectivamente radicalmente idealista histórica, es decir, utópica). Los libros de texto (1), (2) y (3) asumen sobre todo perspectivas éticas con fuertes tintes «existenciales», psicológicos o pedagógicos, que les aproximan en ocasiones a los llamados «libros de autoayuda». Las copiosas ilustraciones, fotografías, croquis, etc., parecen elegidos de acuerdo con una estrategia similar a la que utilizan los vendedores de perfumes, bombones, viajes turísticos, pisos con llave en mano; estrategia de la presentación de los compradores como individuos rebosantes de simpatía, intereses, sonrisas expectantes. El rótulo «Convivencia», por ejemplo, se ilustra con la foto de un grupo de menores con sonrisas francas, dialogantes, como si la convivencia no consistiese en su 50%, siendo optimistas, en convivencia problemática, más aún, conflictiva o dramática: Castor y Pólux conviven, pero luchando siempre entre sí. Los textos (1), (2) y (3) mantienen una perspectiva muy similar a la de los Testigos de Jehová cuando ofrecen sus libros con dibujos de escenas paradisíacas en las que conviven el lobo y el cordero; muy similar también a la perspectiva de las fotografías de trabajadores sonrientes, exultantes, de las concentraciones sindicales que organizaba Girón de Velasco (pero a las que asistían enormes masas de obreros posibilistas o simplemente satisfechos), o a las películas soviéticas de los koljoses, o a las fotografías chinas de los reclutas del Ejército Popular de Liberación en el octogésimo aniversario de su fundación. Se diría que los autores de estos libros (1), (2) y (3), al asumir su responsabilidad como educadores para la ciudadanía, han adoptado una actitud similar a los agentes de las compañías de viaje que quieren vender a los favorecidos un feliz veraneo; es como si se tratase de vender la ciudadanía (y seguramente, y es lo peor, porque los autores lo creen así) como el estado de felicidad que alcanzarán los jóvenes (los clientes) de mayores, si cumplen las instrucciones que ellos les dan, evitando toda sombra de violencia, miradas hoscas o agresivas.

Los comentarios críticos que siguen quieren ser muy breves y no porque los libros mencionados no merezcan una crítica más prolija, sino porque la crítica, en este orden de cosas, la consideramos prácticamente inútil. Los autores o simpatizantes, desde luego, si leyeran estas críticas, serían probablemente impermeables a todas ellas, blindados como están en sus peticiones de principio; las otras personas, que suponemos dotadas de buen juicio, sabrán analizar estos libros con mucha mayor sutileza de la que aquí puedan encontrar.

¿Por qué entonces hacer pública la crítica a estos libros? Acaso simplemente por razones sistemáticas o de método, razones que contienen también algunas gotas de ética, moral o política: no permanecer en silencio ante asuntos que tienen un interés público indudable.

20. La educación para la ciudadanía presentada por Ediciones Don Bosco

Acerca del libro señalado con (1) comenzaremos aludiendo a la dudosa fórmula «una imagen vale más que mil palabras» para referirnos a la imagen que ilustra la «primera unidad», denominada «Soy persona». Porque, efectivamente, esta imagen dice todo lo que el libro da de sí —aunque también es verdad, sólo después de haber leído el libro, puede ser descifrada, en todo su valor «sintético», la imagen—. Es una fotografía en la que una multitud de jóvenes sonrientes, bien alimentados, exultantes, con los brazos alzados, y de la que emerge en un primer plano una pareja eufórica, feliz, plenamente integrada en la multitud. La fotografía, si la miramos como ilustración del rótulo que la sobrevuela, «soy persona», parece querer representar a un conjunto de jóvenes —eso sí, de raza blanca— entusiastas, que ríen sanos, limpios y felices, como si estuvieran saludándose a sí mismos, tributándose un homenaje por el hecho de haber descubierto o de haber tomado conciencia de «ser personas». Probablemente la fotografía represente a jóvenes que están recibiendo la noticia de que los Juegos Olímpicos van a celebrarse por fin en su «ciudad», o porque el equipo local ha ganado la Copa de Europa, o esperando la llegada de un ídolo musical o incluso del Papa; pero la fotografía lleva un complemento en su esquina superior derecha, que es el canon del hombre de Leonardo. Ahora resulta que no son las mil palabras, pero sí una imagen que está en juego con otra imagen, la que está diciéndonos aquello que podemos entender después de haber escuchado las mil palabras.

Poco después los autores de (1) ofrecen a los estudiantes las claves de la satisfacción que sienten al advertir que son personas: el ser humano es una persona porque es un ser único y distinto. ¿Y acaso no es único y distinto (aunque sin necesidad de ser elitista) el árbol que forma parte de un bosque integrado por árboles de la misma especie y edad, árboles acaso indiscernibles a simple vista («no hay dos hojas iguales en el jardín»)? ¿Acaso cada árbol individual, si está sano, no es una unidad orgánica, un «todo armónico», en el que se concentra e integra la individualidad susodicha, más la *apertura* que le lleva a relacionarse con los demás formando un bosque? Sin necesidad por ello de «predisponerse a la búsqueda del sentido de la vida»: ¿acaso los millones y millones de personas que viven en la tierra tienen tiempo, ganas o posibilidades de ir a la búsqueda de algo que sólo ha podido ser formulado por los ociosos que los observan? ¿O es que creen, en un exceso de pedantería, que la vida de la persona sólo tiene sentido cuando

alguien se ha hecho esta pregunta, de cuño teológico, sobre el «sentido de su vida»? Es como si creyesen que una determinada estancia de una casa sólo es el comedor si en su entrada pone el rótulo «Comedor».

¿No será que los autores dan por supuesto que la vida tiene un sentido? ¿Pero nos dicen cuál es ese sentido? O bien, ¿no han advertido que una vida puede tener sentido aunque el viviente no se haya preguntado por su sentido? ¿Acaso el orador necesita saber lo que es un quiasmo para decir una frase quiasmática (precisamente es muy posible que si el orador supiera lo que es un quiasmo gramatical no lo diría sin más que por el hecho de que se le ha ocurrido, consciente de su vulgaridad)? Y en la mayoría de las ocasiones, ¿acaso no es mejor que la gente no se plantee la cuestión del sentido de la vida que, después de planteársela, encuentre el sentido de su vida en alguna respuesta especialmente ridícula? Por ejemplo: «el sentido de mi vida está en mi lucha por aprender a tocar el saxofón», o bien, «viajar y viajar, esto es lo que da sentido a mi vida», o todavía peor: «el sentido de mi vida consiste en lograr que los indios yanomanos aprendan a hablar euskera».

En cuanto a la autonomía, «que lo hace libre y responsable, actor de su desarrollo y de su existencia», ¿no le están ocultando los autores a los adolescentes, por motivos pedagógicos, lo que acaso ellos ya saben: que tanto el concepto de autonomía como el de actor son metáforas tomadas de la vida política (aunque la metáfora haya sido tomada en serio por Kant) o de la vida teatral, pero que es completamente gratuito y metafísico sustancializar a la persona, fingiendo que su «autonomía» le hace libre y responsable, cuando esta libertad y esa responsabilidad procede en realidad del grupo que moldea al adolescente y le confiere, por institución, la autonomía dentro de límites muy determinados y cambiantes?

Poco más adelante los autores de (1) dicen que «el ser humano se completa como persona en la medida en que es un ser que se reúne con otros en sociedad». Pero ¿acaso puede sin más admitirse que ya era persona, aunque fuera incompleta, antes de reunirse con otras personas?, ¿qué es eso de la persona incompleta que luego puede completarse?, ¿acaso la idea de persona no aparece en la institución del teatro con la máscara que el actor se ponía para hablar (per-sonare) a los demás?, ¿acaso la idea filosófica y jurídica de persona que hoy tenemos existió antes de las disputas cristológicas de los concilios de Nicea y de Éfeso sobre la relación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad y el hijo de María? ¿Y acaso en la Santísima Trinidad la persona del Padre es anterior a la del Hijo o a la del Espíritu Santo, si es de fe que las Tres Personas son eternas? ¿No cabe decir, por tanto, que es la persona, generada socialmente, la que se completa con su individualidad?

Los autores proponen una afirmación de Victoria Camps sobre el civismo: «El civismo responde a una idea básica: es necesario que las personas se respeten los unos a los otros.» Pero los autores no acompañan esta afirmación de razones: su cita aparece a la manera de un aforismo sapiencial. En todo caso, ¿por qué habríamos de respetar a unos individuos que están quemando un autobús, comprometidos en una acción solidaria de *kale borroka*? ¿Y por qué debo respetar a un ciudadano que dice «asertivamente» en una tertulia de televisión que ha tenido relaciones amorosas con un extraterrestre procedente del planeta Ummo?

En general, los autores de (1) siguen la corriente, propia de psicólogos y pedagogos, con inspiración análoga a la de los autores de libros de autoayuda, que no hacen sino reconstruir conceptos bien acuñados por la ética tradicional (teoría de las virtudes como término medio entre los extremos). Pero con un disfraz psicológico-pedagógico desde el cual acuñan «tecnicismos», hoy ya vulgares, pero muy utilizados en las tertulias o en las revistas del corazón: autoestima, asertividad... (el prefijo *auto-* es utilizado por estos psicólogos y pedagogos subjetivistas con frecuencia paralela a la que experimenta el prefijo *super-* en el lenguaje *kitsch* de nuestros días, como sustituto del superlativo). Tecnicismos que pretenden hacerse pasar por denominaciones de conceptos científicos, pero que sólo son resultado de la ignorancia de la tradición ética, sustituidos por los apuntes de una clases de «personalidad», escritas por profesionales igualmente indoctos. Porque la ética tradicional (la de Aristóteles, la de Santo Tomás, la de Espinosa) no sólo contiene análisis mucho más ricos y sistemáticos que la psicopedagogía de referencia simplifica con una rudeza propia de la ignorancia; y sobre todo porque la ética tradicional se mantiene en una perspectiva que no es psicológico-subjetiva, sino ético-objetiva, por ejemplo, una perspectiva para la cual la autoestimación no es entendida como un sentimiento, sino como un juicio de valor, que decide lo que es justo o valioso frente a los juicios erróneos, por exceso, porque sobrevaloran, o por defecto, porque infravaloran.

El «autoconocimiento es fundamental para el desarrollo personal». A partir del *autoconocimiento,* añade (1), se conforma la «autoestima» y se desarrolla la «asertividad», etc., conceptos que son presentados como características del ciudadano ideal. Pero la autoestima es sólo una traducción a la baja, psicológico-subjetiva («mentalista»), de la *firmeza* como virtud ética, que aplica la virtud de la *fortaleza* (que no se reduce tampoco a la subjetividad psicológica, menos aún mental) al propio sujeto corpóreo («por firmeza entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón» [es decir, no de un sentimiento subjetivo, que pue-

de ser falaz o artificialmente creado por el [illegible]; la firmeza va referida a las acciones que objetivamente buscan sólo la utilidad del agente, mientras que la *generosidad,* la segunda aplicación de la fortaleza, busca también la utilidad de otros. La templanza, la sobriedad, la presencia de ánimo en los peligros, son clases de firmeza; la clemencia, la modestia... son clases de generosidad (en cambio el arrepentimiento o la humildad no son virtudes). La firmeza es un deseo que puede por exceso recaer en el afecto (y afecto es afección del cuerpo) de la soberbia (un amor propio mayor de lo justo), y por defecto en el de la abyección (una tristeza próxima a la humildad que conduce a una estimación menor que lo justo, mientras que el menosprecio es la estimación de alguien, por odio, en menos de lo justo). Pero la soberbia no es sobreestimación, porque ésta se refiere a un objeto exterior, y aquélla se refiere al hombre mismo, aunque la sobreestimación se transforma con facilidad en soberbia (Espinosa, *Ética,* IV, 59).

No deja de sorprender cómo unos autores que están hablando de autoestimación, autoconocimiento, etc., han preferido unos apuntes o manuales de sus cursos universitarios, antes que estudiar la *Ética* de Espinosa.

O bien cuando los autores de (1) proponen la *asertividad* como capacidad «de hacer o decir lo que sentimos o pensamos sinceramente, pero sin faltar a los derechos de los demás» y como desajustes externos de la asertividad nombran por exceso a la agresividad, y por defecto a la inhibición. Pero ¿por qué llamar asertividad a una «sinceridad» que no falte a los derechos de los demás? La sinceridad no es una virtud, ni familiar ni ciudadana: las expresiones sinceras y espontáneas son propias de gentes primarias, ineducadas, que «dicen a la cara lo que piensan» («tú eres muy feo», «tu presencia me molesta», «eres medio tonto»). Corregir esa sinceridad «para no faltar a los derechos de los demás» no es otra cosa sino destruirla y transformarla en cálculo de la injusticia de mi espontaneidad o de sus consecuencias indeseadas. Con lo cual resultaría que la asertividad será una sinceridad que no es sinceridad. ¿Qué podría ser entonces? Un tecnicismo confuso, que pretende hacer pasar como categoría general de un comportamiento justo o correcto lo que, en cualquier caso, no es más que un estilo particular de comportamiento de una persona ya educada, al lado por ejemplo del estilo irónico o del estilo problemático de hacer o decir de una persona también educada.

Porque «asertivo» significa, en español de siempre, «afirmativo» («asertar» es galicismo), aunque también se dice asertiva a la proposición negativa que da por cierta alguna cosa («el monstruo del lago Ness no existe»). En la tradición escolástica, asertivo se opone a exclusivo («los franceses son

blancos» es una proposición asertiva; «todos los franceses son blancos» es una proposición exclusiva). Kant continuó esta tradición escolástica en su clasificación de los juicios, según su modalidad, en las tres clases consabidas: problemáticos (que afirman o niegan algo como posible), asertóricos (que afirman o niegan algo simplemente como real) y apodícticos (que afirman o niegan algo como necesario). Pero los juicios asertóricos no tienen por qué ser asertivos (en el sentido de no exclusivos), ni los apodícticos tienen por qué ser exclusivos. La asertividad que los autores de este libro (1) proponen como capacidad que los ciudadanos debieran adquirir, ¿es capacidad de afirmación o aserción, o también de negación? ¿Está pensada en la modalidad asertórica o más bien dogmática, apodíctica? Lo que en cualquier caso queda por justificar es por qué a un «aprendiz de ciudadanía» se le ha de inculcar el estilo asertivo de exposición (muy próximo a la ingenuidad sincera y acrítica, aunque no suponga merma de los derechos ajenos) y no el estilo irónico o problemático, o todos los estilos según la materia de que se trate.

La unidad 1 del libro (1) se acoge al lema «Soy persona», la unidad 2 al lema «Vivo en sociedad», la unidad 3, «Tengo derechos y deberes», lemas todos ellos que tienen una orientación ética, aunque redundante, porque todo aprendiz de ciudadano, por el hecho de ser aprendiz, ya es persona, vive en sociedad y tiene deberes que hacer o cumplir y derechos que reclamar. No decimos que no sea conveniente analizar estos atributos; lo que decimos es que no pueden ser presentados como atributos que estamos descubriendo al aprendiz de ciudadano, a quien, para educarle, lo que habrá que descubrirle no es que tiene derechos, sino qué tipos de derechos concretos tiene; no es que tiene deberes, sino qué deberes concretos tiene.

Pero en la unidad 4, y como un eslabón más de la serie de estos atributos genéricos, nos encontramos con la sorpresa siguiente: «Soy demócrata.» ¿Y por qué tendría el aprendiz de ciudadano que ser demócrata como condición ética para ser ciudadano? ¿Es que un aristócrata no puede ser ciudadano? ¿Acaso los ciudadanos de la Atenas de Pericles, que tanto citan, eran, salvo en el nombre, demócratas? ¿Y los ciudadanos de la república de patricios de Venecia? Y para poner un ejemplo actual: ¿acaso son demócratas los ciudadanos de Singapur, considerada por muchos como la república más avanzada, incorrupta y pujante del globo? Además, ¿de qué democracia están hablando los autores de (1)? Los autores del libro no entran en detalles, no nos dicen si con la afirmación «soy demócrata» hay que sobrentender la democracia parlamentaria con listas cerradas y bloqueadas y ley de Hondt (la democracia partitocrática), o bien si hay que entender la democracia

popular, o bien la democracia orgánica, o bien la democracia parlamentaria con elección directa del presidente del ejecutivo, o bien la democracia parlamentaria con elección indirecta del presidente a través del Parlamento. ¿O bien la democracia coronada con desdoblamiento del jefe del Estado, con autoridad hereditaria e inviolabilidad, etc., o bien la democracia republicana? ¿O bien la democracia con pena de muerte o la democracia abolicionista? ¿O bien la democracia con ley electoral que permite las coaliciones de las minorías para obtener el dominio sobre la mayoría de la lista más votada? Da la impresión de que los autores de (1), cuando proponen al aprendiz de ciudadano el lema «soy demócrata», están entendiendo antes un concepto ético que un concepto político, un concepto ético que alude acaso a la conveniencia de ser dialogante y de no utilizar la violencia, así también de suponer que las leyes tienen fuerza de obligar por sí mismas, y que el pueblo está representado siempre armónicamente por sus representantes parlamentarios. Por eso no quieren entrar en detalles, por eso no dicen nada.

En la unidad 6, «En un mundo global», los autores de (1) ofrecen la «Declaración del Milenio» que la ONU aprobó en el año 2000, proponiendo ocho «objetivos de desarrollo» que deberán conseguirse como muy tarde en 2015 («erradicar la pobreza exterior y el hambre» [de la Humanidad], «garantizar la sostenibilidad ambiental», «fomentar una asociación mundial para el desarrollo»...). ¿Cuál puede ser la finalidad de este recuerdo o información (sin la menor crítica) que los autores de (1) proporcionan a los aprendices de ciudadano? ¿Acaso esta información no está en la misma línea que las promesas que hacen los vendedores de viajes de turismo a las Islas afortunadas? ¿Pretenden difundir olores perfumados y optimistas a los aprendices de ciudadanos para darles a entender que en los próximos siete años (cuando estén acabando sus estudios y hayan aprobado la Educación para la Ciudadanía) el «mundo global» habrá entrado ya en la vía del progreso global? Esta sistemática actitud armonista y optimista de los educadores de la ciudadanía, ¿no es en realidad una actitud escandalosamente mentirosa e irresponsable, que sólo puede entenderse que fue tomada por imperativo o convencimiento legal?

21. La educación para la ciudadanía presentada por el Grupo PRISA

Dos palabras sobre el libro de texto (2), el de Santillana, porque no es posible ni merece la pena un análisis más pormenorizado. Ante todo, la misma estra-

tegia de ilustraciones que el texto (1) —a pesar de que el texto (1) parece estar escrito bajo la inspiración de don Bosco y este texto (2) parece escrito bajo la inspiración de don Gumersindo de Azcárate—: Rigoberta Menchú, Martín Lutero King... No deja de ser curioso que, cuando en la página 20 introduce una pregunta «antropológico-sociológico-ético-moral» —«los personajes públicos, ¿ídolos o héroes?»—, se apresura a presentar fotografías de Rigoberta Menchú, Pau Casal o Martín Lutero King, dando por supuesto que son ídolos o héroes, pero no ofrece, como tendría que hacerlo un antropólogo o un sociólogo, imágenes de Alejandro Magno, Atila, Gengis Kan, Napoleón, Stalin, Franco, Mao, Fidel Castro o el Che Guevara, que también fueron considerados ídolos o héroes.

El subjetivismo psicológico se hace también patente en este libro: los «valores» se aprenden en la infancia. ¿Qué valores? ¿Acaso son sólo los que hemos aprendido? ¿Y acaso los valores no pertenecen a tablas de valores muy distintas e incompatibles? ¿Es un valor el aprendizaje (en alguna *ikastola*) en «competencias» tales como las de manejar una metralleta a fin de que los ciudadanos de la futura República Democrática de Euskalherría puedan llegar a la existencia? Y, sobre todo, las normas democráticas son presentadas como competencias o destrezas (por tanto subjetivas) cívicas que cada cual debe aprender, a fin de llevar una «existencia personal sostenible» (pág. 12). Y cuando se habla (pág. 138) del terrorismo y de la violencia armada, las ilustraciones obedecen a un criterio selectivo muy claro, alejarse de España y ofrecer imágenes del atentado a las Torres Gemelas de Nueva York el 11-S, o aviones de combate estadounidenses en Irak (12 marzo 1999). Ni una fotografía, ni una palabra sobre ETA (acaso fuera desagradable a la clientela vasca).

22. La educación para la ciudadanía presentada por la Sociedad Marianista

En cuanto al libro (3), el de José Antonio Marina como autor encargado por la Sociedad Marianista (por cierto, una institución católica, lo que nos da pie de paso para observar cómo ciertas órdenes religiosas católicas, sin perjuicio de los enfrentamientos de la Conferencia Episcopal con el Gobierno socialista, practican el posibilismo ofreciendo libros de texto para educar a la ciudadanía), sólo diremos, en primer lugar, que se mantiene también en la «plataforma estratosférica» (ni una palabra sobre la *kale borroka* o el terrorismo etarra, al hablar de la violencia ciudadana) y, en segundo lugar,

que ni siquiera se advierte el menor esfuerzo para remontar la vulgar perspectiva psicologista de los planteamientos y la papilla humanista que desde esa perspectiva puede destilar. Este subjetivismo psicologista queda consciente o inconscientemente simbolizado en los planos de las ciudades ideales (que figuran en la portada y contraportada, y en las guardas del libro, y que suponemos inspiradas por el padre Guillermo José Chaminade), planos cuyas calles y plazas («Plaza de la Conciencia Cívica», «Plaza de la Ciudadanía», «Avenida de la Responsabilidad», «Calle de la Fidelidad») aparecen integradas en el interior de dos cráneos siameses unidos frente a frente, con posibilidad de diálogo, por la «Calle del Respeto».

Página 62: «Los seres humanos en nuestra búsqueda de la felicidad hemos luchado por la abolición de la esclavitud.» Es difícil ponerse en el pellejo de un autor veterano que es capaz de expresar semejante majadería sin la menor sombra de autocrítica. ¿Qué tiene que ver la búsqueda de la felicidad con la abolición de la esclavitud? ¿Acaso la abolición de la esclavitud no tuvo lugar al margen enteramente de semejante lucha, e incluso llevaba consigo a la infelicidad a tantos patricios o empresarios esclavistas, que llegaron hasta perder su vida? En la página 67 nos presenta una anciana, sonriente por supuesto, que lleva como leyenda: «Las personas son valiosas en sí mismas, por existir, porque son insustituibles.» ¿Ésta es la razón por la que son valiosas? ¿Acaso no es sustituible un asesino etarra, cuando es detenido, por otro asesino que tiene las mismas «destrezas y competencias» (que la educación para la ciudadanía correspondiente le habrá enseñado) para pegar un tiro en la nuca a un ciudadano de San Sebastián, de Sevilla o de Madrid? Luego no será la simple existencia la que confiere valor a las personas.

«El gran proyecto lo haremos consistir en construir un mundo feliz y justo.» Pero esto será cualquier cosa menos un proyecto, pues resulta (como nos dice a continuación el autor) que es un proyecto que tenemos que cumplir todos si queremos que «la casa común se realice». Pero un proyecto común (si queremos) que apela a la contingencia de la reunión de todos los 6.500 millones de quereres de proyectos, no es un proyecto, sino una mera fórmula retórica que pretende marcar una tarea infinita a los aprendices de ciudadanos, a fin de mantenerlos en un clima de esperanza vacía, denominada mentirosamente como proyecto.

Página 98: «El buen ciudadano tiene como regla de oro: actúa con los demás como te gustaría que los demás hicieran contigo.» Pero esta regla, que es puramente formal (es decir, que no atiende a la materia reglada), sólo demuestra la condición áurea cuando se presupone ya dada una materia que efectivamente permita la existencia de buenos ciudadanos, según la defi-

nición de los mismos que, además, habrá que dar previamente. Supongamos que a un individuo lo que le gusta de verdad (incluso como sentido de su vida) es que le erijan una estatua de bronce en su pueblo. Su regla de oro, como buen ciudadano, le llevará a conseguir erigir estatuas de bronce a todos los demás individuos de su pueblo, a todos sus conciudadanos; y este proyecto generoso daría sobradamente sentido a su vida, aunque su fracaso estuviera asegurado, porque su tarea jamás se acabaría. Con esto queremos decir que la dificultad de una regla de oro no está en su forma, sino en su materia; y precisamente ésta es la crítica (que el autor debiera haber tenido en cuenta) a todos los principios formales clásicos que han sido propuestos como normas de la acción. Por ejemplo, el principio de la sindéresis («lo bueno ha de ser hecho, lo malo ha de ser evitado») o el imperativo categórico («obra de tal modo que la máxima de tu conducta pueda convertirse en ley universal»). Porque la cuestión es determinar qué es lo bueno y qué es lo malo, cuál es la máxima de tu conducta que pueda convertirse en ley universal. No hay duda de que la máxima de la conducta de Hitler con relación a la raza aria pretendió convertirse en ley universal para los que se creían arios. No hay duda de que la norma de sindéresis de Stalin era más o menos ésta: es bueno todo lo que favorece a la Unión Soviética, y es malo todo lo que la perjudica.

El libro de Marina es tan abundante en preceptos vacíos y en vulgaridades enteramente superadas que no creemos merezca la pena para el lector avisado insistir en el análisis, ni siquiera para ensañarse en la crítica.

23. La Educación para la Ciudadanía presentada por Akal

El texto de *Educación para la Ciudadanía* que hemos asociado al número (4) es ya otra cosa, y su análisis merecería mucho más espacio y tiempo del que podemos dedicarle.

Se diría que los autores proceden con los ojos puestos en los que, a su juicio, pueden considerarse como modelos actuales de ciudadanos y de ciudadanía que emiten algún destello que tenga que ver con la realidad de una ciudad auténtica, efectiva y en marcha, o, como dicen ellos, con la «aventura de la ciudadanía» (dando por supuesto que la ciudad y la ciudadanía no es algo ya conquistado y acabado, sino algo que está «en marcha», y además, que constituye una aventura).

Asimismo, miran constantemente a los contramodelos actuales de ciudad, es decir, a las ciudades y Estados que, pese a su apariencia, aplastarían el avance de

la ciudad verdadera «en marcha». La polarización a la que somete el mapa mundi es extremada: a un lado están los modelos actuales relativamente recientes y de relativo pequeño volumen, pero prometedor. Al otro los contramodelos de ciudad que son los que llenan prácticamente la Tierra globalizada de nuestros días.

Como contramodelos parecen considerar, desde luego, a la Unión Soviética, a la Alemania nazi, a la España de Franco, al presidente Bush, a José María Aznar y, con él, al PP. Como modelos parecen considerar a la Cuba de Fidel Castro, a la Venezuela de Hugo Chávez o a la Bolivia de Evo Morales. «*En los próximos años puede que asistamos al espectáculo de cómo comienza para la historia de la humanidad la aventura de la ciudadanía*» (pág. 173).

Sin duda este diagnóstico o valoración, desde el punto de vista de la «aventura de la ciudadanía», del mapamundi actual y de su historia reciente, es el resultado de experiencias personales de los autores en los años de la transición democrática (crisis de la quinta generación de la izquierda, trotskismo, Eagleton y neomarxismo inglés, izquierdas divagantes...) y de sus propios contactos con ciertas repúblicas hispanoamericanas como Cuba, Venezuela o Bolivia. Pero estas experiencias son inseparables de la ideología o filosofía en la que se enmarcan, y desde la cual se organizan las mismas experiencias y las que están por venir.

Supondremos por tanto que las experiencias ciudadanas, o el modo de enjuiciar y valorar estas experiencias, y la filosofía de la ciudadanía que ofrecen los autores del libro (4) están en fluida realimentación. Sin perjuicio de lo cual hay que subrayar que la ideología o filosofía de los autores desborda ampliamente el «campo visual» o táctil de las experiencias del presente, puesto que regresan muchos siglos atrás, por lo menos a la Grecia de Sócrates y Platón, a la Atenas de Pericles. Esto supuesto nos lleva a analizar la doctrina (filosófica o ideológica) de este libro como si tal doctrina pudiera considerarse desenvuelta en tres momentos:

(I) El momento de *regressus* desde el campo polarizado del presente a una plataforma que nos arriesgaríamos a calificar como filosófico-académica.

(II) El momento de construcción doctrinal, en la que se acusarán las características especiales que resultan de esta perspectiva académica, y que resumimos como un formalismo «químicamente puro».

(III) El momento del *progressus* hacia la realidad del presente, llevado a cabo mediante procedimientos estilísticos que tienen que ver con un pensamiento dualista, de estirpe estrictamente metafísica o mitológica, estirpe disimulada por los procedimientos de construcción formalista con ideas puras de la tradición académica.

I. Dos palabras sobre el momento de *regressus* a la plataforma académica (por no decir a la «burbuja académica»). Lo que llamamos momento de *regressus* no es tanto una fase cronológica de la ideación de los autores, cuanto un proceso incesante que tiene lugar a lo largo de toda la obra, desde la introducción, desde luego, encabezada con un texto del *Teeteto* platónico, hasta el epílogo, que comienza con una cita de la *Apología de Sócrates*. Aunque, en rigor, el *regressus* hacia la plataforma académica comienza ya en la misma portada del libro, ilustrado por Miguel Brieva, y en la que lejos de ofrecernos fotografías de jóvenes ciudadanos del presente, o planos de ciudades ideales del futuro, que ya hemos citado, aparece un puesto de venta de bufandas, banderas, bandas y gorras, cada una de las cuales lleva inserto el nombre de un miembro del panteón filosófico académico: Hegel, Heráclito, Aristóteles, Descartes, Sócrates... La instalación está a cargo de un robusto hombre sentado, que ha escogido una gorra que lleva el nombre de Kant en su visera. El *finis operis* de la portada parece claro. Ignoro si entre los *fines operantis* de esta portada figura también la reivindicación gremial, legítima sin duda, para los funcionarios profesores de filosofía, como «profesores natos» de la nueva disciplina. Hace pocos años, en las manifestaciones en Madrid de los profesores de filosofía aparecían en las pancartas que hablaban de la «necesidad de enseñar a pensar a los españoles» los nombres de este mismo panteón académico, circunstancia que ya entonces nos pareció ridícula, sobre todo desde un punto de vista práctico: ¿Acaso creían aquellos manifestantes que «enseñar a pensar a los españoles» equivalía a explicarles la doxografía de los clásicos de sus pancartas? ¿No se daban cuenta además de que la exhibición de estos nombres, a modo de fetiches, volvía en su contra a los parlamentarios que debían aprobar la ley de educación, y que ya «sabían pensar» sin necesidad de haber leído a los autores promocionados en las bandas, banderas, pancartas y gorras?

Pero no se trata solo de la portada del libro. El capítulo primero, «la aventura de la ciudadanía», comienza recordando el tropiezo de Tales de Mileto (entre los miles de tropiezos que podrían haberse contado), «con el que comienza la historia de la filosofía», que los autores enlazan con otro «tropiezo», enigma e ignominia, la condena a muerte de Sócrates, un anciano que no había hecho más que preguntar, porque *nada sabía* que pudiera enseñar. «Pero, eso sí, no paraba de preguntar qué es un zapato, qué es la virtud y cosas así.» Y a continuación ofrecen los autores esta asombrosa (a los ojos de un materialista) afirmación: «Pues bien, es con este enigma con el comenzó para la Humanidad la aventura de la ciudadanía» (pág. 14).

Pero el mismo trato dan después a Platón, como crítico de la democra-

cia ateniense, en lo que no tenía de respeto a la ley; y a Kant, o a Karl Schmitt, o a René Girard, o a Eagleton. Un trato que no los reduce a la condición de citas ornamentales o testimoniales de fases históricas de la aventura de la ciudadanía democrática, sino que les otorga una especie de causalidad histórica idealista, como si hubieran sido eslabones del proceso de la evolución en el mismo rango (o incluso superior) que pudieran reclamar las crisis económicas, demográficas, religiosas, o los conflictos entre las grandes potencias o las revoluciones políticas.

Es la misma perspectiva, propia de tanto profesor de filosofía, de quienes hablan de Francisco Bacon, por ejemplo, como «padre de la ciencia moderna». O de Descartes como «fundador de la nueva razón emergente». O de Kant como «instaurador de la conciencia crítica de nuestro tiempo». Es evidente que estas afirmaciones pueden aumentar notablemente, ante sus alumnos, el prestigio de estos profesores de filosofía que se identifican con sus manes. José Gaos abandonó una vez el aula en la que explicaba una de sus clases, en la época de la República, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid, exclamando con expresión dolorida ante sus oyentes que le miraban con veneración: «Perdónenme, no puedo dar clase, porque estoy transido de Kant.»

Es desde esta plataforma académica desde donde los autores del libro que comentamos parecen dispuestos a mirar, en su momento, hacia abajo, hacia el mapamundi del presente, una vez delineado el sistema puro de sus ideas sobre la ciudadanía.

II. Sospecho que el asentamiento en esta plataforma está estrechamente involucrado con el formalismo «químicamente puro» de su proceder en el momento de organizar su sistema de ideas que, por la sustancialización que reciben (en cuanto «emanadas» de la historia académico-platónica) se comportan como ideas metafísicas, aunque por su contenido semántico estén referidas a las ciudades de la democracia, al capitalismo o al comunismo. Queremos decir que los autores tratan las ideas citadas, u otras análogas que no es posible considerar aquí, como *formas* sustantivas —«ciudad», «capitalismo», «comunismo»...— que van encadenándose unas a otras al margen de la *materia* constituida por los fenómenos empíricos, económicos, demográficos, políticos, a través de los cuales la realidad histórica se mueve.

Los autores se declaran materialistas en varias ocasiones, pero tratan a su vez a la materia como una idea. Pero la idea de materia no pesa, ni la idea de «espacio vacío», que ellos introducen como *deus ex machina* de la ciudad, pone en movimiento a la ciudad, ni la idea puramente formal de capitalismo que los autores utilizan tiene en sí la energía capaz de un desarrollo

histórico, ni la idea de comunismo tiene nada que ver con las sociedades que fueron consideradas comunistas o con las que puedan serlo en el futuro. De las ideas formales de materia, democracia, ciudad, capitalismo o comunismo —pero también de la idea de Asamblea General de las Naciones Unidas, o de la idea de solidaridad—, podríamos decir, respecto de sus fuentes reales, y *mutatis mutandis,* lo que decía don Juan Valera de la idea de Dios de los krausistas: que ni María Santísima lo reconoce con ser su hijo.

Los autores pretenden derivar la ciudad de la idea de espacio vacío, que puede ser ocupado por cualquiera (siempre que haya quedado libre de tronos y altares), como espacio en el que se puede hablar, comprar y vender, es decir, como lugar vacío en el que se celebran las asambleas y los mercados. Recuerda esta derivación una ocurrencia de Ortega cuando decía, hablando «a tontas y a locas», que la ciudad griega se constituyó cuando unos hombres formaron corro, un ágora, puestos de espaldas al campo, a fin de poder hablar entre sí. Aquí tendríamos el primer ejemplo de lo que consideramos formalismo en los autores. El espacio vacío en el que los hombres entran y salen para hablar y comerciar es sólo una forma que sólo se desprende cuando miramos a distancia a la materia que realmente se agita en ese espacio vacío. Una materia constituida por cabezas de familia con mujeres, hijos y esclavos, cada uno con sus estómagos correspondientes, con tierras que labrar y administrar, con talleres en los que trabajar, con barcos que armar y con ejércitos que mantener para hacer frente a los esclavos y a los bárbaros que les amenazan. El mercado no es sólo un lugar en donde se juega a intercambiar cintas o sellos; y la asamblea no era el lugar para conversar sobre ciencia, arte o filosofía, sino entre otras cosas, para tomar medidas sobre la educación militar de los futuros ciudadanos atenienses, o para entrenar al ejército o para condenar a Sócrates.

En resolución, el origen de la ciudad tiene tanto que ver con el espacio vacío del ágora como el origen de la blástula tiene que ver con la invaginación o vacío que se forma a raíz de la presión de la mórula sobre las paredes de cigoto. ¿Y qué tiene que ver la idea de democracia que estos profesores de filosofía académica dibujan como sociedad de hombres todos iguales que habitan en el espacio vacío? ¿Qué tiene que ver la llamada democracia ateniense con esa idea de democracia? No es que fuese una democracia con el déficit de llegar a tener un 60% de esclavos. ¿Es que un tal déficit no es suficiente para que dejemos de hablar de democracia ateniense, del mismo modo que un «déficit» de 10º en los 180º que miden los ángulos de un triángulo es suficiente para dejar de llamarlo triángulo. En todo caso, la igualdad de los ciudadanos es una relación abstracta, formal (simetría, transitivi-

dad, **reflexividad), que** poco tiene que ver con la democracia **política, y algo más con la procedimental.**

Ahora bien: según estos profesores esta democracia del espacio vacío, que en realidad tampoco era democracia, sino en un sentido puramente formal, habría sido secuestrada por el capitalismo, y degeneró por culpa de él. Pero ¿qué es el capitalismo? He aquí la respuesta rabiosamente formalista (idealista) que los profesores dan a la pregunta sobre la esencia del capitalismo (pág. 114) —y que no es otra sino la respuesta de Wallenstein, cuando decía, porque tampoco se había enterado de lo que era el capitalismo: «cuanto más vueltas le doy más absurdo me parece»—: «El capitalismo es un sistema en el que se produce más para producir más. Se acumula capital para acumular más capital.» Pero ¿qué tiene que ver esta idea formal de recurrencia acumulativa con el capitalismo? Más bien parece que tiene que ver con una lectura escolar, puramente algebraica o formal, de las fórmulas que utilizó Marx en la sección primera, capítulo I del libro II de *El capital* (El proceso de circulación del capital), (D → M) → (M → D).

Porque estas fórmulas son tan sólo una «cifra» algebraica (alotética) de las transformaciones o intercambios con volúmenes de dinero (acaso metálico) y mercancías, y la esencia del capitalismo estriba en esos ciclos de producción e intercambio de mercancías, mediante el dinero, incluida la fuerza de trabajo del capital variable. De otro modo, el capitalismo, considerado como un proceso material real —y no como un proceso representado en fórmulas en un papel—, consiste ante todo en producir mercancías determinadas e intercambiables, y si es posible producir de nuevo otras mercancías susceptibles de ser vendidas, y con el riesgo de no venderlas; lo que supone conflictos, agotamiento de materias primas, competencia a muerte entre productores, superproducción de mercancías, luchas entre los trabajadores y los capitalistas, de los trabajadores entre sí y de los capitalistas entre sí. En suma, el capitalismo no es un sistema destinado a producir por producir de nuevo, como superficialmente pueden llegar a pensar los profesores; es un sistema destinado ante todo a producir y a producir obras (ferrocarriles, autopistas, rascacielos) *que jamás habrían podido históricamente ser construidas por otro sistema.* Y si la reproducción recurrente capitalista funciona es porque el proceso material de los ciclos funciona también. Y si el incremento del ciclo ampliado es tan notable, es porque con el sistema capitalista las poblaciones humanas han progresado (no decimos si para bien o para mal) y han aumentado en dos siglos desde mil millones hasta casi siete mil millones de individuos. El capitalismo, si es un sistema absurdo, será en todo caso tan absurdo como el «sistema» del crecimiento demográfico «en pla-

ga» de la humanidad o de otras especies. El capitalismo es un sistema de producción mucho más serio de lo que creen los profesores, y aun mucho más profundo de lo que pensó el propio Marx, a pesar de que él ya lo analizó como una «fase progresiva» del desarrollo humano.

Pero el proceder de esta filosofía académica gremial es siempre el mismo: dibujar una idea abstracta extraída, por abstracción formal, de la realidad considerada y sustituir esa realidad (o el concepto exigible de la misma) por la silueta formal recién obtenida. Un ejemplo muy claro de este proceder de los autores nos lo proporciona la página en la que pretenden dar cuenta del «patético papel» que hoy cumple la Asamblea General de las Naciones Unidas (pág. 319). Barajan una idea de la ONU según la cual equivale a una «asamblea de la Humanidad» que ocupando el «lugar vacío» llegó a proclamar los Derechos Humanos, pero que, de hecho, carece de todo poder político real, y de ahí sus patéticas actuaciones. Pero ¿por qué definir a la ONU como «asamblea de la Humanidad» que ocupa un lugar vacío, y no ante todo como un conchabamiento, no de la Humanidad que no existe, frente a no sé cuáles potencias del mal, sino de una parte de las naciones contra otras (las comunistas precisamente, que por cierto no firmaron en su momento la Declaración Universal de los Derechos Humanos)? ¿Por qué hablar de patetismo de la ONU si previamente a ella no se le hubiera sustantivado como si fuera una persona?

Los profesores prosiguen, ¿y qué es el comunismo? Nada que tenga que ver con la revolución. «Lo que reclama el comunismo —ante un capitalismo que no puede detenerse— es un poco de tranquilidad; lo que reclama es que se nos permita parar.» (pág. 17). El comunismo lo que busca, dicen, es la tranquilidad, el ocio democrático, el derecho a la pereza que decía Lafargue, el yerno de Marx, la igualdad. Por ello el comunismo es el único modo de frenar la locomotora en marcha del capitalismo, la única salida racional en el presente. Lo que ocurrió es que los soviets tergiversaron el ideal comunista, porque no utilizaron el diálogo pacífico sino la violencia, cuando la democracia, una vez que ya se ha dado una constitución, requiere que «sólo la ley puede cambiar la ley» (pág. 175). Y aquí los profesores evocan, acaso sin quererlo, la fórmula que Torcuato Fernández Miranda recomendó al príncipe Juan Carlos, elegido por las Cortes como sucesor de Franco a título de Rey, para llevar a cabo la disolución de las Cortes que lo habían elegido, pero sin renunciar por ello a su herencia.

Al final resulta (pág. 226) que el capitalismo ha conducido al mundo a un callejón sin salida, a una matanza cotidiana. A una realidad que sólo puede ser gestionada por la dictadura imperialista de las grandes corporaciones económicas.

Hablaremos, por tanto, de una «impotencia de lo político» para salir de la situación desesperada en la cual los ciudadanos nos movemos hoy (pág. 226). Pero si el proceder democrático exige corregir a la ley con la ley (pág. 175) y se reconoce la «impotencia de lo político», ¿cuál es el camino que se les traza a los aprendices de ciudadanos democráticos? ¿Acaso a cantar *La Marsellesa* y al grito de «a las armas, ciudadanos», iniciar una nueva revolución? Pero esto contradiría totalmente el principio que ellos han sentado de la corrección de la ley con la ley.

III. Hemos intentado resumir, saltando eslabones, el proceso de sucesivos encadenamientos, en su propio éter esencial y ahistórico, de ideas sustancializadas y formalizadas tales como puedan serlo las ideas de la Humanidad, de Libertad, de Igualdad, de Fraternidad, de Espacio vacío, de Ciudad, de Democracia, de Estado de derecho, de Capitalismo, de Proletariado, de Nacionalsocialismo, de Comunismo...

¿Cómo se aplican estas ideas y sus secuencias consecutivas, expuestas en la más abstracta formalidad de la esencia, a la materia histórica realmente existente? Tengamos en cuenta —y ésta parece ser la tesis central de la obra— que las ideas, «genuinamente humanas», la secuencia de ideas generadoras de la ciudadanía y la secuencia de ideas que la constituyen y se siguen de ella, no han sido realizadas jamás en la materia histórica que les corresponde. Porque resulta de la exposición que, por ejemplo, la igualdad no fue nunca tal igualdad, que el espacio vacío estuvo siempre lleno de mentirosos, explotadores y ladrones, que la ciudadanía no fue nunca tal ciudadanía, sino una ilusión («se podría decir que todos aquellos intelectuales que en lugar de denunciar la "ilusión de la ciudadanía" se encargan de alimentarla, elaboran activamente esa novedosa forma de fascismo», pág. 222), que el Estado de derecho jamás existió («la Humanidad no puede aportar ni una sola prueba de haber experimentado de verdad lo que es el Estado de Derecho», pág. 214), que el comunismo jamás existió porque jamás fue democrático (pág. 208)...

Nos encontramos al parecer ante la situación de tener que dar cuenta de un tipo de conexiones históricas reales mediante un conjunto de secuencias de ideas abstractas a las que se les niega el haber tenido siquiera un momento de realidad. ¿Cabe una definición mejor del idealismo formalista?

En realidad, y entre otras cosas, diríamos que los autores presuponen una confusión total del hombre y el ciudadano, porque parece que suponen un proceso de transformación idéntica del hombre en ciudadano. Y decimos transformación idéntica porque los autores no parecen haber advertido la contradicción entre los hombres y los ciudadanos, es decir, la dialéctica entre las realidades representadas por estos dos términos. O, dicho en el terreno gra-

matical, no se han dado cuenta de que la copulativa «y» utilizada por la Asamblea francesa en su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano no expresaba en realidad un nexo conjuntivo, sino un nexo disyuntivo:

> [los hombres, dicen los profesores] antes de pertenecer a una cultura, a una nación, a una religión... de forma más originaria que aquella por la que hablamos una determinada lengua, tenemos un determinado sexo, o una determinada raza, somos ya otra cosa más fundamental e importante, a saber, somos ciudadanos. (Pág. 102.)

Nos encontramos, sin duda alguna, ante una metafísica del ciudadano, una metafísica vinculada al formalismo sustancialista de las ideas presentadas las unas como generación de las otras, una metafísica que, como toda metafísica (al menos así lo decía Augusto Comte), no es otra cosa sino una teología cuyas prosopopeyas mitológicas son presentadas bajo la forma de ideas abstractas. En este caso parece evidente que la metafísica de la ciudadanía que ofrecen en su libro los tres profesores es un trasunto de la teología de la ciudadanía que San Agustín ofreció en su *Ciudad de Dios*, porque sólo desde la teología agustiniana cabe decir que los hombres somos ciudadanos porque «antes de pertenecer a una cultura, a una nación...», es decir, antes de entrar en la historia material real, somos ciudadanos de la ciudad de Dios, que ya funcionaba en la era prehistórica de los Ángeles, en la que también estaban presentes los hombres que Dios había ya conformado en su ciencia de visión, es decir, en la eternidad (la metafísica de la ciudadanía de estos tres profesores es una reexposición abstracta e inconsciente del libro XI de *La Ciudad de Dios*).

No tiene nada de sorprendente que el modo de explicar la conexión entre la secuencia esencial y metafísica de las ideas involucradas en la idea metafísica de ciudadanía, y la secuencia existencial y material de los hechos históricos, sea el modo mitológico, aunque su presencia acaso pudiera pretender ser justificada por motivos didácticos o literarios o simbólicos.

San Agustín explica el desarrollo en el tiempo de la ciudad de Dios recurriendo a su enfrentamiento con la ciudad del Diablo, es decir, apelando a la prosopopeya (mitológica) dualista de la lucha entre Dios (el bien) y Satán (el mal), si bien San Agustín «suaviza» el maniqueísmo tratando de derivar a Satán de los propios ángeles que Dios había creado. También los autores del libro apelan a la mitología: el bien es obra de Zeus y el mal de Cronos: «Para expresarlo como en el mito, podríamos decir que, justo en el momento en que la Humanidad celebraba la victoria definitiva de Zeus —la con-

solidación de un reino de la ciudadanía», Cronos iniciaba su más potente y despiadado contraataque» (pág. 113).

Y además utilizan otros recursos cuya condición mitológica podría pasar desapercibida porque se disimula bajo pretextos pedagógicos o literarios: los recursos a las alegorías, tomadas de mecanismos concernientes al mundo real, pero sin correlación alguna con mecanismos materiales previamente ofrecidos, y cuya función consiste por tanto en sustituir las conexiones que las ideas o esencias adquieren a través de la materia histórica existente, que hay que investigar en cada caso, por una conexión analógica. Por ejemplo: para dar cuenta de la conexión entre el comunismo y el capitalismo se recurre a una alegoría, muy basta por cierto, tomada de Savater, la del *Alka-Seltzer* (pág. 208); o bien (pág. 115) la alegoría del tren desbocado (el capitalismo) que necesita un freno (el comunismo); o bien la explicación de su idea de capitalismo como recurrencia incesante de su propio proceso de producción, mediante la alegoría de los ratones en una rueda «que corren más deprisa a fin de correr aún más deprisa» (pág. 114).

No se trata sin más de ilustraciones metafóricas, menos aún de analogías rigurosas. Estamos ante alegorías destinadas a sustituir la explicación material interna o racional de un proceso real, por una alegoría mitológica de otros procesos que obedecen a causas enteramente distintas.

Es la metafísica de la ciudadanía —ligada a la metafísica humanista de la idea de Humanidad (a la que los autores recurren constantemente)— la que conduce a estos profesores a situarse en una plataforma estratosférica (traducción abstracta, como hemos dicho, de *La Ciudad de Dios* agustiniana) que impone una escala a la visión histórica tan desproporcionada que les obliga, en el momento de tomar tierra, a fijarse en puntos de referencia «oligofrénicos» tales como Fidel Castro, Hugo Chávez o Evo Morales. Estos puntos de referencia podrán ser proporcionados a otra escala de análisis. Pero cuando se habla a escala de Zeus o de Cronos, ¿no resulta ridículo tener que ver a Zeus representado por Fidel, por Hugo o por Evo, y a Crono representado por Bush, por Blair o por Aznar?

24. Una perspectiva sistemáticamente orillada: la Educación para la Ciudadanía española

Considerada desde la religión, la cuestión de la educación ciudadana, como hemos intentado mostrar en los puntos que preceden, comenzó a ser planteada, en perspectiva cosmopolita, en el terreno de la teología de la ciudad

de Dios, terreno al cual hemos creído poder reducir la metafísica de la ciudadanía cosmopolita fundada en el humanismo laico.

Pero la única manera, a nuestro juicio, de entender la educación ciudadana desde una perspectiva cosmopolita no metafísica es la manera positiva, es decir, el entendimiento de la ciudadanía política como un concepto positivo, afín a las categorías antropológicas, geográficas o turísticas.

En cualquier caso, la interpretación de la educación para la ciudadanía desde una perspectiva cosmopolita o humanística obedece a motivos ideológicos no explícitos emanados recientemente de la Unión Europea y recibidos con entusiasmo por el Gobierno socialista español. Una ideología humanística que se alimenta continuamente de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, pero confundiendo una y otra vez los dos términos, hombre y ciudadano, es decir, no pudiendo reconocer que estos dos términos mantienen una oposición dialéctica fundamental, y que es precisamente de esta dialéctica de donde procede la idea moderna (la que constituye el nuevo régimen frente al Antiguo Régimen) de *Nación política,* y con ella la idea de ciudadano como concepto opuesto al de súbdito. (Hemos tratado esta cuestión en *El mito de la Izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003.)

A lo largo de todo el siglo XIX y del siglo XX el concepto de ciudadanía se vinculó al concepto de Nación política, hasta el punto de que la ciudadanía, como no tenía sentido cosmopolita, necesitaba determinarse o apellidarse por la Nación política correspondiente: «ciudadanía francesa», «ciudadanía española». De aquí toman su fundamento los tratados bilaterales de «doble ciudadanía» suscritos por los Estados que así lo acuerdan.

Para el caso de la Nación española la ciudadanía se sobrentiende, desde luego, como un atributo de los españoles derivado de su condición de individuos pertenecientes a la Nación española. Y esto desde los principios del siglo XIX. En el himno *El pendón morado* se cantaba la frase revolucionaria, «Buen ciudadano de la Nación».

¿Por qué en los años que corren se ha intentado desvincular la ciudadanía de la Nación? ¿Por qué se ha intentado conjurar la expresión ciudadanía española, que ha llegado a tener la condición de tabú para muchos españoles y europeos, condición compartida con el tabú que afectó al propio nombre de España?

Los motivos no son difíciles de advertir; no tienen nada de misterioso. Son por un lado motivos estratégicos propios de las comunidades autónomas nacionalistas, incluso secesionistas, que buscan conseguir para sus gentes títulos como el de «ciudadano catalán», «ciudadano gallego», «ciudadano vasco», incluso el de «ciudadanía andaluza» o «ciudadanía aragonesa».

Y, por otro lado, motivos estratégicos de los europeístas, que están empeñados en crear el título de la «ciudadanía europea» y anegar en ella a todas las ciudadanías nacionales, enteras o fraccionarias.

Ambos tipos de motivos (los del nacionalismo fraccionario y los del nacionalismo europeo) han confluido en el Gobierno socialista español, y en concreto en su Ministerio de Educación, hasta el punto de que en sus programas de *Educación para la Ciudadanía* ni siquiera figura como posibilidad la idea de una ciudadanía española.

Y sin embargo esta idea, que además está viva no sólo en el terreno diplomático, sino también en el administrativo y en el comercial, se estructura a la escala más adecuada para poder desplegar un programa sobre la educación de la ciudadanía española equidistante de la metafísica de la ciudadanía cosmopolita o europeísta, o del cosmopolitismo positivista propio de las agencias de viajes. La idea de ciudadanía, en torno a la cual algunos partidos políticos se han formado en España, es una buena idea, pero si se toma radicalmente, es decir, yendo a las raíces, y no dejándolas flotar en el aire, sino arraigándolas en el terreno que puede nutrirlas: este terreno es la Nación política española.

El Ministerio de Educación del Gobierno «reinante» (porque él tiene la sanción real) es el responsable de que en los programas de Educación para la Ciudadanía no figure ni una sola vez el concepto de ciudadanía española. Pero también son responsables los autores de los libros de texto —sean eclesiásticos, contratados por órdenes religiosas y editoriales eclesiásticas, sean laicos, sean comunistas metafísicos— de Educación para la Ciudadanía, que han dejado de lado los derechos que tenían para interpretar esta disciplina desde la perspectiva de la ciudadanía española, prefiriendo asumir la perspectiva metafísica, o cosmopolita o europeísta.

Sólo queda mantener viva la confianza en otros profesores que, en virtud de su derecho a la libertad de cátedra, interpreten la Educación para la Ciudadanía como Educación para la Ciudadanía española.

Capítulo 6

RELIGIÓN Y ECONOMÍA
Los componentes económicos de las religiones

1. Religión y economía desde perspectivas monistas o pluralistas

Religión y economía son «regiones» o esferas o categorías... de la cultura humana (del «todo complejo») que mantienen indudablemente relaciones e interacciones mutuas muy profundas. Pero la tarea de la determinación de la naturaleza de estas relaciones o interacciones depende en gran medida de la perspectiva filosófica, explícita o implícita, desde la cual se sitúa quien se enfrenta con dicha tarea. Acaso sea aquí suficiente (por no decir necesaria) la distinción entre las dos grandes y consabidas perspectivas filosóficas que conocemos como *monismo* y como *pluralismo*.

Estas dos perspectivas filosóficas tienen mucho de metodologías generalísimas. La perspectiva monista es hasta cierto punto una metodología que, aplicada al análisis de la realidad en general, ofrece las concepciones metafísicas históricamente bien conocidas (desde el «monismo materialista presocrático» de Tales de Mileto o Anaximandro, hoy vivo entre muchos científicos, físicos o químicos, los que sostienen el dogma «todo es Química», hasta el espiritualismo panteísta u ontologista). Aplicada esta «metodología monista» al análisis de esferas particulares de la realidad (cultura humana, ciencia), tiende al reduccionismo de unas categorías o regiones de la realidad a otras.

Por ejemplo, en teoría de la ciencia, a la reducción de unas ciencias a alguna propuesta como ciencia fundamental —la Física, las Matemáticas, la Química—, desde las cuales se considera viable alcanzar el idea de la «ciencia unificada». En nuestro caso, la perspectiva o metodología monista, de orientación espiritualista-ontologista —la de Lutero o Calvino, como también la de Malebranche— tendería a reducir la economía a religión. «Nosotros vemos a todas las cosas en Dios»; por tanto, también la economía se verá como una manifestación más de la religión. Incluso los programas que se suponen derivados del marxismo tenderán a ser interpretados como planes

y programas de índole religiosa: el comunismo es una nueva religión (Unamuno, Berdiaeff, Maritain, Toynbee...) y los congresos de la Internacional comunista o socialista son los homólogos de los concilios ecuménicos de la Iglesia romana. La idea de que el comunismo soviético era una herejía cristiana fue sostenida en serio por William Temple, arzobispo de Canterbury (1942-1944), autor de *Cristianismo y orden social* (1942), o por Francis Schaeffer, teólogo protestante fundamentalista (fundador en 1955 de la comunidad de L'Abri); ambos promovieron movimientos sociales que inspirados en el Evangelio pretendían oponer a los principios comunistas los de una sociedad de principios social-cristianos.

El gran impacto que desde los primeros años del pasado siglo XX produjo la obra de Max Weber en un ambiente profundamente influido por el materialismo económico marxista o socialdemócrata puede explicarse en gran medida como indicio del cambio radical de orientación del monismo económico hacia un monismo tocado de ontologismo (ver *Cuestiones cuodlibetales,* págs. 15-ss.). El espíritu del capitalismo moderno —es la tesis central de Max Weber— estaría inspirado por la ética protestante. Max Weber se cuidó de subrayar que su tesis no es una ocurrencia individual suya: «Ya los españoles sabían —dice— que la herejía [es decir, el calvinismo] favorecerá el espíritu comercial», lo que estaba de acuerdo en todo con el parecer que sostuvo William Petty en su discusión sobre las razones del crecimiento capitalista en los Países Bajos (el propio Weber, al hablar de la conexión entre la profesionalidad *capitalista* y la vocación religiosa, observa que sólo la palabra española «vocación» posee un matiz parcialmente análogo al sentido literal de la palabra alemana *Beruf* = profesión).

En cuanto al monismo de orientación materialista (el que inspiró los planes quinquenales soviéticos, bajo el supuesto de la omnisciencia del Partido respecto del destino del Género humano), diremos que terminaría asumiendo de hecho las posiciones del economicismo más radical. Las religiones son todas ellas una expresión de los intereses económicos de determinados grupos, estamentos o clases sociales, unas superestructuras que descansan sobre la base económica de la sociedad. Lenin deducía de aquí una regla de tolerancia, en cierto modo paradójica, al considerar inútiles y contraproducentes las políticas de intolerancia y aun de agresión, por parte del Estado soviético, respecto de las instituciones religiosas: cuando su «base económica» —la propiedad privada, en su forma feudal o capitalista— sea sustituida por el comunismo, las supersticiones religiosas se desplomarán por sí mismas, sin necesidad de demolerlas directamente.

Ahora bien, desde la perspectiva del materialismo filosófico, en la que

nos situamos (y que es la perspectiva propia del materialismo no metafísico), la religión y la economía pueden ser consideradas como «regiones» de la realidad, o de la cultura humana, relativamente independientes. Lo que no significa que pretendamos hablar de la religión o de la economía como si se tratase de dos «esferas independientes», megáricas, que obedecen a «leyes propias» desvinculadas en lo profundo y acaso solamente conectadas en la superficie de los fenómenos o de las apariencias. Entre la categoría religiosa y la categoría económica hay involucraciones recíprocas significativas, aunque en grado diverso.

La economía (las categorías económicas) está involucrada en la religión; es decir, la religión tiene componentes económicos muy profundos. Pero también la religión (las diversas religiones y categorías religiosas) está profundamente involucrada en la economía, lo que equivale a reconocer que la economía tiene indudables componentes religiosos. La dificultad estriba en determinar los «puntos de involucración», es decir, en no limitarse a constatar fenómenos empíricos de relación entre ambas categorías. Porque aquí no tratamos de descubrir lo que está ya descubierto, sino de penetrar, si es posible, en los «mecanismos» de estas involucraciones que están ya ampliamente constatadas en el terreno sociológico, político y psicológico.

Sin embargo cabría afirmar, en general, que los componentes económicos de la religión son más constantes y universales de lo que son los componentes religiosos de la economía, que serían siempre más particulares y variables.

Ésta es la razón por la cual nos referimos preferentemente, en este capítulo, sobre las relaciones de la religión y de la economía, a los componentes económicos de las religiones, aunque sin olvidar enteramente la efectividad de los componentes religiosos de la economía (de ciertas economías y de ciertas religiones particulares). Para decirlo de otro modo: las religiones están más sujetas y aun subordinadas a las «leyes económicas» de lo que las leyes económicas lo están respecto de las leyes religiosas, y esto aun reconociendo que, en muchos casos particulares, una determinada economía puede estar influenciada profundamente por una determinada religión y que, al margen de ella, no se hubiera desarrollado (basta recordar las funciones financieras asociadas a los templos mesopotámicos del primer milenio antes de Cristo).

En cualquier caso, como hemos dicho, lo que nos importa es determinar las raíces de esta involucración (¿por qué las religiones, en cuanto tales, pueden involucrarse y se involucran de hecho con la economía?, ¿por qué la economía puede involucrarse y se involucra de vez en cuando con la religión?). No nos interesa, por tanto, insistir en lo evidente, es decir, en las «involu-

ciaciones empíricas» que constatamos diariamente, por ejemplo, cuando tenemos que decidir dónde tenemos que poner la cruz en la casilla de la declaración de la renta, o cuando nos enteramos de las conexiones entre la logia P2 y los «negocios» del Vaticano.

2. Otra vez la necesidad de regresar a las Ideas de *Economía* y *Religión*

Es obvio, por otro lado, que cuando hablamos de las relaciones o de las interacciones entre la religión y la economía, como regiones de la realidad cultural global relativamente independientes, es porque estamos presuponiendo unos significados de religión y economía más o menos precisos.

Pero ocurre que estos significados pueden ser muy distintos, y no sólo por sus contenidos positivos, sino por el mismo modo de «significarlos». Las significaciones políticas del término «Rey» pueden ser muy distintas no sólo por sus contenidos positivos —rey absoluto, rey hereditario, rey constitucional, rey electivo, rey consorte—, sino también por el modo de significarlas, ya sea el modo de las definiciones esenciales (al menos intencionalmente) orientadas a determinar sus componentes constitutivos, ya sea el modo denotativo de las partes integrantes o determinantes de la institución.

3. Los límites del análisis de las relaciones entre religión y economía mantenidas en el plano denotativo

En el caso que nos ocupa, la definición implícita y acaso explícita de las regiones economía y religión, una vez fijados sus contenidos, pueden mantenerse en el terreno denotativo e interno de sus rasgos o partes formales más características, o bien en el terreno de las definiciones totales, esenciales, al menos intencionalmente.

La economía, desde la perspectiva denotativa interna, quedaría definida (si se quiere, aludida, delimitada, señalada) por componentes o partes formales suyas tan características como pudieran serlo los conceptos de moneda, compraventa, letra de cambio, ganancia, ahorro, riqueza, bancos de depósito, mercado, producto interior bruto... Cada uno de estos conceptos nos introduce de lleno, aunque por algunos de sus «dominios», en la región económica de la cultura; además, desde cada uno de estos dominios, podríamos ir pasando directa o indirectamente a los demás dominios de la «región».

La religión, desde una perspectiva denotativa interna, quedará definida por algún encadenamiento de partes formales suyas, tales como sacerdotes, dioses (no ya Dios, si mantenemos lo que hemos dicho en el prólogo), númenes, oraciones, indulgencias, templos, milagros.

Utilizando estos conceptos denotativos de economía y religión —que son, por cierto, los que suelen utilizar los analistas sociólogos, psicólogos o incluso antropólogos— podemos sin duda enfrentarnos empíricamente con la cuestión de las relaciones e interacciones entre ambas regiones, y recoger una gran cosecha de tales relaciones o interacciones; una cosecha en gran medida empírica o fenoménica, es decir, no analizada desde los fundamentos esenciales, que permanecen implícitos, sin embargo; una cosecha que puede ser abundante y útil, y desde luego imprescindible. Por ejemplo, si nos fijamos en el componente «compraventa» de la región economía, y en el componente o parte formal «indulgencia» de la región religión, y los ponemos en relación o interacción (venta o compraventa de indulgencias, por ejemplo, las que el papa León X sacó al mercado para obtener fondos que le permitieran continuar la edificación de San Pedro de Roma), habríamos alcanzado una relación precisa entre la región o categoría económica y la región o categoría religiosa.

Otro tanto ocurre si ponemos en relación el concepto económico de retribución, sueldo, salarios y haberes de la economía doméstica o nacional con los conceptos propios de la administración eclesiástica, tales como canonjía, capellanías, beneficios, donativos, «óbolo de San Pedro».

Lo que implícitamente estamos queriendo decir (o «denunciar» críticamente), cuando hablamos de descubrimientos o constataciones ordinarias, y en ocasiones muy sutiles, de relaciones o interacciones entre la economía y la religión, es que estos descubrimientos o constataciones suelen tener lugar en el terreno denotativo, empírico o cuasi empírico (histórico, por ejemplo).

Así, y manteniéndonos en el entorno del ejemplo que hemos utilizado en capítulos anteriores (los capítulos sobre religión y sociedad civil o sociedad política), a saber, lo que denominábamos «sintagma sociedad civil» o «sintagma sociedad política»: sin duda podríamos definir o entender denotativamente la región economía en función de la sociedad civil; denotativamente si sobrentendemos que este tipo de definiciones no nos lleva a la estructura esencial de la región económica, sino que la determina a través de una parte formal suya. Tal es el caso de un tipo de definiciones de la Economía, en los años del siglo XVIII próximos a su constitución como ciencia «comparable a la Mecánica de Newton»: «La *economía civil* —supuesto que las miras de todo gobierno prudente se dirigen a la *felicidad pública* [al Estado de bie-

nestar, diríamos hoy]— es la ciencia que trata de procurar al Estado la mayor población posible, y toda la perfección, riqueza, comodidad y poder del que es capaz» (decía Lorenzo Normante en su *Discurso sobre la utilidad de los conocimientos político económicos y la necesidad de su estudio metódico,* basado en sus *Proposiciones de economía civil y comercio,* un cuaderno redactado en 1785 por quien sería en Zaragoza el primer catedrático de Economía de España, según Guillermo García Pérez, *La economía y los reaccionarios,* Madrid, 1974, págs. 201 y 209).

Así también podríamos definir o entender denotativamente a la religión a partir de alguna de sus partes formales, por ejemplo como «el conjunto de los fieles católicos practicantes que asumen, para ordenar su conducta, los fines sobrenaturales que les marcan sus directores espirituales, los confesores, los párrocos y los obispos, en cuanto representan a la tradición de la Iglesia católica».

Utilizando estas definiciones denotativas de economía y de religión, podremos establecer algunas relaciones muy características entre ellas. Relaciones que tienen que ver sin duda con la involucración economía y religión, y aun con la tendencia a deshacer tal involucración, lo cual constituye también una relación característica entre religión y economía: *contraria sunt circa eadem.* Relaciones constatadas ya desde muy pronto por los tribunales de la Inquisición española, y que fueron advertidas con gran precisión.

Menéndez Pelayo, al examinar los elogios o discursos fúnebres pronunciados con motivo de la muerte de los socios distinguidos de las Sociedades Económicas de Amigos del País, o similares a la fundada en Azcoitia en 1748 por Javier de Munibe, conde de Peñaflorida, observa que «no se los elogia por haber sido buenos cristianos, sino por haber sido ciudadanos virtuosos a la Patria». J. Sarrailh (*La España ilustrada,* pág. 278) observa también cómo la economía civil es vista con recelo por muchos contemporáneos, ya que, a la inversa de la teología, se ocupa esencialmente de los problemas terrestres y, debido a su afán de garantizar la felicidad inmediata de los hombres, pierde de vista la bienaventuranza eterna, único fin válido para un buen cristiano.

Recíprocamente, Lutero también lanzaba terribles diatribas contra la usura y el préstamo a interés, lo que dio pie a Max Weber para calificarle de reaccionario: «El viejo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox y Voët tenía harto poco que ver con lo que hoy se llama "progreso", era directamente hostil a lo que hoy se llama la vida moderna.» Pero en cambio, entre los pietistas [la corriente reformada más próxima al catolicismo] «tenía vigencia la conjunción de la más intensa piedad con el desarrollo del sentido y del éxito

comercial». Y el «alejamiento del mundo» de cuáqueros y menonitas «es tan típico como su riqueza». En la Prusia oriental, el mismo Federico Guillermo I respetaba a los menonitas como factores indispensables del progreso industrial. En cambio en España, el conde Aranda impulsó a los nuevos economistas a lograr la suavización de la pobreza nacional como medio principal para disminuir la enorme influencia que la Iglesia católica seguiría teniendo en el pueblo mientras mantuviese el monopolio de la beneficencia.

Y así sucesivamente.

Obtendremos de la comparación de los resultados obtenidos por el procedimiento de establecer, a partir de definiciones denotativas de economía y religión, relaciones abundantes entre ellas. Relaciones interesantes y sin duda imprescindibles como material de estudio. Y, sin embargo, nada de esencial podemos esperar obtener de la mera consideración de tales materiales, sino una especie de «caos erudito», cuando las relaciones obtenidas sean tan reales como heterogéneas y muchas veces incompatibles entre sí.

No parece posible, según esto, obtener por tales procedimientos nada que se parezca a una respuesta a la cuestión de las «relaciones de involucración entre la economía y la religión». Sería preciso ante todo dividir los campos denotados en sus partes formales, según criterios que pudieran conducir a una diversidad suficiente de situaciones para permitir establecer las conexiones profundas, es decir, las raíces, de las involucraciones internas y no meramente empíricas, entre economía y religión. Pero estos criterios sólo pueden obtenerse a partir de definiciones esenciales (o con pretensiones de formato esencial) de economía y de religión.

4. Ideas de religión y de economía que van a ser utilizadas

Asumiremos, en resumidas cuentas, la perspectiva de las definiciones esenciales de Ideas, no meramente denotativas, capaces en todo caso de dar cuenta sistemática de las conexiones denotativas que podamos encontrar entre la religión y la economía.

Según esto, las ideas de religión y de economía que necesitamos no podrán tener un contenido rígido, unívoco («sustancialista»), sino flexible o *funcional* suficiente para dar cuenta de la mayor parte, o de la integridad, de los valores posibles. Por lo demás, nos atenemos a las ideas de religión y de economía que ya hemos esbozado en trabajos precedentes.

La idea de religión que utilizamos será la «idea nuclear» —lo que hemos llamado en otras ocasiones el «núcleo generador de las religiones»—, a saber, el

conjunto de las relaciones e interacciones de los hombres con seres no humanos pero personiformes capaces de asumir el papel de númenes efectivos. A través de este núcleo suponemos que cabe llegar a las partes formales más notorias del *cuerpo* de las religiones (cuerpo que también es constitutivo de su esencia), partes tales como habitáculos sagrados, templos, sacerdotes, dioses «poéticos» (mitológicos), dogmas e incluso la llamada «idea teológica de Dios» y, en particular, el ateísmo (tal como ha sido expuesto en el prólogo de este libro).

La idea de religión así entendida se despliega internamente en tres fases históricas que venimos denominando como *religiones primarias, religiones secundarias* y *religiones terciarias,* y de las que ya se ha hablado en páginas anteriores.

La idea de economía que utilizaremos es la expuesta en nuestro *Ensayo sobre las categorías de la Economía política* (La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972), a saber, la idea de «rotación recurrente» (en ciclo estacionario o ampliado) de la producción e intercambio de bienes y servicios. Una idea que podría ser ilustrada «intuitivamente» con el título de la en otros tiempos muy conocida obra que Piero Sraffa publicó en Cambridge en 1960, y que fue traducida al español (Oikos Tau, Madrid, 1966) como *Producción de mercancías por medio de mercancías.*

Esta idea de economía se mantiene, aun cuando varíe el radio o volumen de los grupos sociales que producen los bienes o servicios, y se realimente con los beneficios devueltos en las rotaciones por el entorno que los demanda, y que es virtualmente indefinido, al menos para las rotaciones de ciclo ampliado. Por lo demás la idea de «rotación autocatalítica» se aplica también, por ejemplo, a las diferentes acepciones de economía que se exponen en un tratado de la escuela aristotélica, y que Filodemo atribuyó a Teofrasto: ante todo, a la acepción vinculada a las economías de escala familiar privada, a la economía de la hacienda doméstica (economía *idiotiké*) o de la hacienda real (*basiliké*), pero también a las acepciones vinculadas a las economías de escala pública, tanto las de ámbito provincial o, como diríamos hoy, «autonómico» (economía *satrapiké*) como a las de ámbito estatal (*politiké*). Y, por supuesto, a otras muchas economías —especialmente las empresas— que en los tiempos de Teofrasto estaban sólo en estado embrionario.

5. Tres tipos de involucración entre religión y economía

Desde la perspectiva de las ideas de economía y religión expuestas (o de otras de escala semejante) se comprende la conveniencia de desaconsejar

hablar, en general, de las relaciones entre religión y economía (o de su involucración recíproca), por razones análogas a como los biólogos desaconsejan hoy hablar en general de las involucraciones recíprocas entre la vida celular y el oxígeno atmosférico, desde el momento en el que saben o creen saber que antes de la aparición del oxígeno atmosférico todas las formas de vida estaban adaptadas a un entorno anaerobio, carente de oxígeno (oxígeno que en forma de ión superóxido, radical hidróxido o peróxido de hidrógeno representa aún hoy para la células un veneno letal; cuando hace dos mil millones de años se elevó la concentración del oxígeno atmosférico procedente precisamente de las cianobacterias, muchos organismos primitivos cayeron víctimas del llamado por Duve «holocausto del oxígeno», hasta que algunas supervivientes lograron desarrollar, a partir de las mitocondrias, mecanismos de detoxificación del oxígeno).

Habrá que descomponer, por tanto, los confusos bloques formados por las ideas de religión y de economía en sus partes, momentos o fases más pertinentes al efecto, de suerte que, en lugar de referirnos a la religión en general, nos refiramos a las religiones primarias, secundarias o terciarias; y en lugar de referirnos a la economía en general, nos refiramos a la economía de la producción extractiva, transformativa o distributiva, o acaso, siguiendo a Teofrasto (y no a Eudemo, cuando formulaba la clasificación de la filosofía práctica, que atribuyó a Aristóteles, en ética, económica y política), a las economías antes enunciadas. Porque las involucraciones, en cada caso, pueden tener un signo distinto, y aun opuesto, y la consolidación de determinadas involucraciones de un tipo dado puede depender de la extinción de involucraciones de otro tipo.

De un modo muy esquemático nos limitaremos a sugerir los siguientes tipos de relaciones e involucraciones (ateniéndonos a las distinciones que hemos considerado imprescindibles al hablar de religión y economía).

1. La involucración entre la «economía productiva» propia de los cazadores y recolectores prehistóricos y la religión primaria que podamos atribuirles es obviamente muy profunda. Mientras que en las tareas de recolección, en circunstancias favorables, las categorías económicas aplicadas a las materias extraíbles puedan estar ausentes (no sólo por superabundancia, en relación con la población muy poco numerosa, sino porque las transformaciones de estos materiales vegetales, consumibles directamente sin cocinar, tienen un significado económico, en principio, prácticamente nulo), en cambio en las tareas de caza la situación es muy distinta. Y no sólo por la escasez, en términos absolutos, sino porque la «producción» y su transformación llega

a ser muy laboriosa y difícil, y requiere ser «administrada» con parsimonia, mediante las formas de caza no depredadora que hagan cíclicamente sostenibles las tareas de producción y transformación (despiece y conservación de la carne, pieles, huesos...), evitando masacres o despilfarros, no sólo de animales, sino de trabajo cazador.

En suma, si hay caza cíclica, no depredadora, si hay caza sostenible y hay una conciencia práctica de que esta caza (complementada con episodios de trueque de pieles, huesos, etc., a otras bandas cazadoras) permite reproducir las tareas de los cazadores y aun los animales cazados, o de especies alternativas, podríamos hablar hasta cierto punto de procesos de rotación autocatalítica de naturaleza económico-práctica. Más aún, no sería absurdo admitir que estos procesos primitivos de «producción administrada», sostenible económicamente, hubiesen sido los primeros «modelos de impronta» del ejercicio de las categorías económicas, modelos cuyas huellas podrían advertirse en otros modelos ulteriores que ya nada tienen que ver con la caza sostenible.

Ahora bien, desde el momento en el cual presupongamos que los animales cobrados, o al menos los más importantes, tenían un significado religioso para sus cazadores («te matamos —dicen los ainos, adoradores del oso, en una ceremonia religioso-productiva— para que ya resucitado el año próximo podamos matarte de nuevo»), podemos reconocer la profunda involucración entre religiones primarias y las categorías económicas más elementales y genéricas de la rotación autocatalítica. Extremando la relación cabría decir que las categorías económicas más elementales se han constituido en un marco religioso subordinado por tanto al marco de las religiones primarias, a la manera como la teoría de Anaximandro sobre el movimiento del Sol a través de la noche alrededor de la Tierra pudo ser moldeada por la observación de la rueda del alfarero que gira sin cambiar de lugar. Y que, aun cuando las categorías económicas hayan desbordado muy pronto este marco religioso, desvinculándose enteramente de él, sin embargo, la de-sacralización no tendría por qué haber sido absoluta.

La subordinación de las categorías económicas a las religiosas no se habría perdido del todo, sino que subsistirá (o se restablecerá por mecanismos muy distintos a los que tuvieron lugar en las religiones primarias) al lado de las formas desacralizadas del ejercicio de estas categorías. Todavía Le Play —por citar un ideólogo inmerso en la más importante religión terciaria de su época, el cristianismo— dirá que la economía no es un fin en sí misma, sino que ha de estar subordinada a los valores morales o religiosos. La diferencia entre la «involucración terciaria» de religión y economía, postulada por Le Play

(y otros muchos) y la «involucración primaria» es muy grande, porque es una diferencia de género y no sólo de especie o de número. Mientras que la involucración primaria entre religión y economía que hemos sugerido es directa y fundada en los *fines operis* de la producción misma (los bienes o valores producidos tienen que ver con el núcleo mismo de la religión, y más concretamente con la «comunión» recurrente por parte de los hombres con el animal divino), en cambio las involucraciones secundarias o terciarias estarán fundadas en otros motivos o circunstancias que ya no proceden de los propios bienes o valores, sino de otros bienes o valores asociados a través de los *fines operantis* del productor.

2. En cambio, en las fases secundarias de las religiones, la involucración de las categorías económicas y de las religiones ya no «pasará» por el *núcleo* de la religión, sino por determinadas *capas* de su cuerpo, por ejemplo, por la «capa sacerdotal», cada vez más tupida y abundante.

Es a través de la capa sacerdotal, por ejemplo, como las religiones secundarias incrementan su involucración con las categorías económicas. Ante todo, porque esta capa es la responsable de la edificación de templos, habitaciones para sacerdotes y habitáculos para animales sagrados o sus representaciones, con significación sagrada, y porque esta misma capa sacerdotal tiene que «vivir del altar», y necesita los recursos, no sólo de la sociedad civil sino también de la sociedad política. La participación creciente de la capa sacerdotal en las ceremonias o rituales que tienen que ver con la fertilidad (bajo la advocación a los dioses de la tercera función de Dumézil) puede considerarse como una herencia directa de la involucración de las religiones primarias con la caza y la recolección, una vez que caza y recolección se han transformado respectivamente en ganadería y agricultura (cabría analizar aquí con detalle la involucración entre religiones secundarias y la economía doméstica que se advierte por ejemplo en la ceremonia romana de la *suovetaurilia*).

La acumulación ulterior de funciones directas en los «ritos de paso» (nacimiento, matrimonio, muerte), en la medida en que conservan un significado religioso, también es fuente incesante de involucraciones entre la religión secundaria y la economía política, sin contar con las «realimentaciones» procedentes de la acumulación de involucraciones políticas, no ya directamente económicas, entre reyes y sacerdotes.

En cualquier caso, las diferencias cada vez más profundas que se originan en la capa sacerdotal, a raíz de la diferenciación de sus especialidades (diferencias ya prefiguradas en la religión primaria, porque no son lo mismo los arúspices que los augures), dan lugar a una dialéctica de competen-

cias a muerte o de solidaridades contra terceros que llenan gran parte de la historia de las religiones secundarias.

3. Las dificultades del análisis de la involucración y de su naturaleza, en el campo de las religiones terciarias, aumentan considerablemente, teniendo en cuenta además que las religiones terciarias constituyen ante todo un reducto teológico en pugna constante con los filósofos teístas o ateos (Anaxágoras, Aristóteles, Diágoras), que sólo trasciende más o menos al pueblo, asociado a enormes masas de mitos procedentes de la religión secundaria, más o menos transformados y adaptados.

En las religiones terciarias, las relaciones entre religión y economía, tal como las entiende la teología, se han hecho tan lábiles que se hace imposible compatibilizar las antagónicas posiciones teológicas con las realidades económicas involucradas en las distintas capas de su cuerpo (la capa sacerdotal, las atenciones litúrgicas, templos, organización de fieles) que a su vez entrarán en contacto entre sí. El proceso de la «inversión teológica» del que hemos hablado en otras ocasiones (*Ensayo sobre las categorías de la Economía política,* 1972, págs. 133-140) puede constituir, sin duda, un instrumento útil para el análisis de la involucración de la religión y la economía con la teología.

6. Evasionismo y compromiso de las religiones terciarias respecto de la economía

Simplificando, en las religiones terciarias se producirá desde el principio la disyuntiva (disimulada por procedimientos más o menos oportunistas) entre una actitud evasionista, opuesta radicalmente a cualquier tipo de involucración entre una «religión de trascendencia» —que se hace girar en torno a un Dios cuyo reino no es de este mundo— y otra actitud comprometida que pretende justificar, desde la misma trascendencia, la involucración plena de la economía en la religión terciaria. Esta disyuntiva de actitudes es absoluta, y teóricamente (teológicamente) no admite términos medios.

Ahora bien, en la práctica, la actitud evasionista equivaldría a la extinción por suicidio, casi inmediato, de la capa sacerdotal y de la capa de los fieles, y esto es lo que demuestra el gran inquisidor a Jesús cuando éste reaparece de incógnito entre la muchedumbre que participa en el auto de fe que Dostoievski, en *Los hermanos Karamazov* (1879), sitúa en la Sevilla del siglo XVI. Por este motivo se hará preciso encontrar fórmulas de conciliación que podrán alcanzar muchos grados, desde la *fuga saeculi* de la totali-

dad de los cristianos congregados en iglesias esperando de un momento a otro el *Dies irae*, hasta la distinción, en el conjunto de la Iglesia militante, entre los sacerdotes y fieles que viven fuera del «siglo», hasta los sacerdotes y fieles cuya vocación les lleva a permanecer en él, a veces con todas sus pompas y vanidades.

Estas contradicciones, consideradas desde una perspectiva lógico-filosófica, demuestran que la involucración entre religión y economía ya ha perdido todo su fundamento en la esencia de la religión, sin duda porque es la religión la que ha dejado escapar su esencia en la teología terciaria. Y por ello, desde los mismos principios teológicos terciarios, podrá llegarse a posiciones opuestas, contradistintas e incompatibles entre sí:

A. Ante todo a las posiciones evasionistas (respecto de un mundo real, en marcha, regido en tanto por las leyes económicas). Sin duda, podemos ilustrar estas posiciones con las confesiones terciarias más diversas, pero nos limitaremos al cristianismo, y en particular, a las enseñanzas de Jesús según el Evangelio de San Mateo (XXV, 14-31), porque sabemos, por cierto, que el evangelista era «publicano», algo así como recaudador de contribuciones a cuenta de la economía satrápica o política.

El celebérrimo pasaje citado de San Mateo —la parábola de los talentos— ha sido interpretado, como es lógico, de muchas maneras. Algunos consideran esta parábola como una escandalosa justificación del capitalismo salvaje («al que tiene mucho se le dará más, al que tiene poco se le quitará este poco y se le dará al que tiene mucho»), dado que Jesús parece limitarse a exponer un estado de cosas que existe objetivamente, pero sin condenarlo. Sin embargo, parece más plausible explicar esta «exposición objetiva» de Jesús desde la perspectiva del evasionismo. Es como si Cristo, abundando en la línea de otras consignas suyas («abandonad todos vuestros bienes y seguidme»), hubiera pretendido hacer ver, argumentando *ad hominem*, a todo aquel que transige con las involucraciones económicas de su religión, confiando en que le conducirán hasta un reino de los cielos situado en la Tierra, que se verá obligado a incorporarse a un mundo de salvaje e inicua explotación económica de la mayoría de los hombres por una minoría. Que no cabe por tanto otro camino que el alejamiento, casi nihilista, de cualquier compromiso con las exigencias económicas, entregándose confiado cada día a la Divina providencia, como la alondra confía cada día en encontrar su alimento sin necesidad de producirlo.

Si releemos ahora la parábola de los talentos, interpretando, eso sí, el Reino de los cielos como el Reino futuro que los que juegan a los negocios

esperan encontrar algún día en la Tierra, nada de escandaloso **encontraremos en ella, sino la exposición misma de la injusticia constitutiva del Reino** terrenal:

> Porque así es, como un hombre, que al partirse lejos, llamó a sus siervos, y les entregó sus bienes: Y dio a uno cinco talentos, y al otro dos, y al otro dio uno, a cada uno según su capacidad, y se partió luego. El que había recibido los cinco talentos, se fue a negociar con ellos, y ganó otros cinco. Asimismo el que había recibido dos, ganó otros dos. Mas el que había recibido uno, fue y cavó en la tierra, y escondió allí el dinero de su señor. Después de largo tiempo vino el señor de aquellos siervos, y los llamó a cuentas. Y llegando el que había recibido los cinco talentos, presentó otros cinco talentos, diciendo: Señor, cinco talentos me entregaste, he aquí otros cinco que he ganado de más. Su señor le dijo: Muy bien, siervo bueno y fiel; porque fuiste fiel en lo poco, te pondré sobre lo mucho, entra en el gozo de tu señor. Y se llegó también el que había recibido los dos talentos, y dijo: Señor, dos talentos me entregaste, aquí tienes otros dos que he ganado. Su señor le dijo: Bien está, siervo bueno y fiel; porque fuiste fiel sobre lo poco, te pondré sobre lo mucho, entra en el gozo de tu señor. Y llegando también el que había recibido un talento, dijo: Señor, sé que eres un hombre de recia condición, siegas en donde no sembraste, y allegas en donde no esparciste; y temiendo, me fui, y escondí tu talento en tierra: he aquí tienes lo que es tuyo. Y respondiendo su señor, le dijo: Siervo malo y perezoso, sabías que siego en donde no siembro, y que allego en donde no he esparcido: pues debiste haber dado mi dinero a los banqueros, y viniendo yo hubiera recibido ciertamente con usura, lo que era mío. Quitadle pues el talento, y dádselo al que tiene diez talentos: porque será dado a todo el que tuviere, y tendrá más: mas al que no tuviere, le será quitado aún lo que parece que tiene. Y al siervo inútil echadlo en las tinieblas exteriores: allí será el llorar, y el crujir de dientes. Y cuando viniere el Hijo del hombre en su majestad, y todos los Ángeles con él, se sentará entonces sobre el trono de su majestad. (San Mateo, capítulo XXV, 14-31, versión de Felipe Scio de San Miguel [Valencia 1790-1793], 2ª edición, Barcelona, 1857, tomo 5, págs. 82-84.)

Y si nuestra interpretación del Reino de los Cielos del que habla Jesús, como una expresión con sentido irónico, una especie de antífrasis, no convence a los hermeneutas filólogos, a ellos corresponderá la tarea de explicar, aunque sea desde supuestos calvinistas, la «escandalosa transigencia» de Jesús con el «capitalismo salvaje».

En cualquier caso, lo cierto es que, como religión terciaria, una gran corriente de cristianos, que por lo demás seguían cauces ya abiertos por el cinismo ateniense, se lanzó por la vía de la evasión del mundo, o si se prefiere decirlo en términos económicos, a la «huelga de producción organizada» en las ciudades mediterráneas, huyendo a los desiertos de Nitria o a otros, para llevar vida de eremitas, es decir (si queremos expresarlo en categorías económicas), para volver (puesto que los eremitas no se morían) a una producción de tipo precomercial, previa al mercado, a los negocios y a los banqueros, y circunscrita a la recolección de frutos, bayas o de saltamontes que correteaban por el desierto. Los santos del yermo no se evadían del mundo, sino que volvían a un mundo más primitivo.

Y en virtud de la naturaleza de las cosas, cuando la vocación evasionista movía, no ya a una monja eremita, sino a muchas, como no podía ser de otro modo, estas solitarias comenzaban a convivir juntas en los conventos, aunque éstos siguieran llamándose «monasterios». Y así fueron creándose las nuevas formas de convivencia cristiana, apartadas de la ciudad, pero recluidas en conventos, dentro de cuyos muros había huertas, similares a las de los jardines epicúreos. La vida conventual de monjas y monjes, apartada del mundo, volvía también a una economía agrícola intensiva y cada vez más refinada. Los conventos que se guiaron por la regla que San Benito dio al de Montecassino, continuaron durante siglos, coexistiendo con otras formas de vida sacerdotal «implantadas en el siglo», como también estaban implantados en la vida temporal, a través de los abades, de las abadesas, prioras o priores, los mismos conventos benedictinos o similares. La vida ordenada, apartada del siglo, de los conventos, requiere tanto o más de la ayuda del siglo como la requiere la vida de la jerarquía sacerdotal que vive en el siglo. Una cosa son las ideologías o nematologías de la «vida retirada» y otra cosa son las leyes económicas a las que han de estar sujetos quienes, en cualquier caso, no se han decidido a abandonar de verdad «el siglo» (como lo harán, ya en el siglo XX, algunas sectas destructivas, entre las más conocidas la del Templo del Pueblo, del reverendo Jim Jones, que indujo a evadirse simultáneamente del mundo en 1978, en Jonestown, Guayana, a más de novecientos de sus socios).

B. Pero las corrientes integracionistas de la economía satrápica y política en la vida religiosa fueron sin duda las más caudalosas en el seno del cristianismo, sobre todo a partir de su reconocimiento como religión oficial del Imperio, que se sirvió de su clero y jerarquía para múltiples funciones administrativas. La Iglesia católica tuvo que asumir las reglas de la economía satrápica y de la política a escala inter-nacional, si quería sobrevivir. Y gracias a la ayuda de los reyes, y no sólo a las limosnas de los fieles, se alza-

ron los cientos de catedrales que hoy vemos en Europa o en América. También conocemos el influjo profundo que la economía política de los reyes y príncipes del Sacro Imperio Romano Germánico ejerció en el proceso de separación de las iglesias reformadas respecto de la Iglesia de Roma, y cómo el episodio económico de la venta de las indulgencias fue el desencadenante de la emancipación respectiva de Roma de varios reinos europeos, del mismo modo a como el episodio de las patentes sobre el té desencadenó el inicio de la emancipación de las colonias que la corona inglesa tenía en la América del norte.

7. Sobre la influencia de la religión en la economía

Y si adoptamos la perspectiva recíproca de la que hemos mantenido en los párrafos precedentes, si adoptamos la perspectiva de la influencia que las religiones han tenido en el desarrollo de las propias categorías económicas, el recuento, aun abreviado, de estos componentes religiosos (o al menos de estirpe religiosa) de la economía, tendría que ocupar muchas páginas. Pero como no consideramos necesario para nuestro argumento extendernos más sobre este asunto, nos limitaremos a sugerir sólo algunas líneas de posibles investigaciones.

La primera línea ya ha sido esbozada en el párrafo anterior, pero habría que recorrerla en sentido recíproco, el de la investigación del impacto que pudo haber tenido en las categorías de la rotación económica la institucionalización de la caza cíclica no depredadora, o sostenible. No se trataría de la pretensión de probar que el esquema de la rotación autocatalítica, supuesto que hubiera sido ensayado en el marco religioso primario de la caza sostenible, haya de estar presente en otras muchas instituciones económicas (familiares, empresariales) que nada tienen que ver con la religión, y que incluso se han originado y desarrollado independientemente de la caza económico-religiosa. Pero descartada esta pretensión, permanecerá siempre abierta la cuestión del influjo que pudo haber tenido en las ulteriores instituciones económicas que tienen que ver con la rotación recurrente autocatalítica, y con el rudimentario mercado de trueque, de pieles o de huesos, que esta caza pudo haber propiciado.

Otra línea de investigación de las influencias de las religiones secundarias o terciarias en el desarrollo de las categorías económicas, nos la proporcionan las religiones que se rigen por los principios de la equivalencia como norma de los contratos justos, el *do ut des,* «dar para recibir». Con-

tratos que en principio, y esto se olvida con frecuencia, no tienen por qué tener un significado económico, sino ético o moral (te doy culto para que me des la vida eterna), pero que, a través del contrato de los hombres con los dioses, alcanza un significado económico o una racionalidad fundada en la equivalencia objetiva de los valores intercambiados (dado que no cabe hablar de equivalencia entre las personas humanas y las divinas que contratan con ellas).

También es evidente que la pertenencia a una misma religión de los individuos capaces de entrar con otros en relaciones económicas de intercambio o mercado (la circunstancia de adorar a un mismo dios o a un mismo panteón) puede favorecer, incluso dar origen, a un mercado tan extenso como pueda serlo el círculo de la religión común. El *crédito* o la fe que los vendedores depositan en el comprador o recíprocamente, sobre todo a largo plazo, está indudablemente favorecido, no sólo por circunstancias genéricas (comunidad de lengua, de costumbres, etc.), sino también por la participación en unas mismas creencias, por la fe en unos mismos dioses, muchas veces invocados como garantía de esa fe o crédito (Hermes, Mercurio...).

En cualquier caso, el mercado consolidado en los límites de una religión dada no tiene por qué circunscribir su clientela a estos mismos límites, si su solidez interna le permite exportar bienes o servicios a mercados situados en la zona de influencia de otras religiones, aunque sean cismáticas o heréticas. Un ejemplo concreto, tomado de un historiador de Al Andalus: «La unidad cultural dada por la religión musulmana y la lengua árabe permitió conformar un espacio económico claramente basado en las ciudades del que formaba parte Al Andalus, en el que se había dado una ordenación del mundo rural, en especial sus componentes agrícolas... Al Andalus mantenía con diversos países, y no sólo europeos, un comercio de tipo colonial, es decir, importaba materias primas y las exportaba manufacturadas, cosa que no ocurría con el algodón y la lana, el lino y la seda...» (Felipe Maíllo, *De la desaparición de al-Andalus,* Abada, Madrid, 2004, págs. 38-40.)

Por último, aludiremos tan sólo a las complejas relaciones económicas creadas al servicio de las diferentes comunidades religiosas de la baja Edad Media europea, y luego de América a partir del siglo XVI. Este comercio internacional, de cuño inequívocamente religioso, está sin duda en la base de las actuales categorías económicas propias de la globalización.

Capítulo 7

RELIGIÓN Y MORAL
Los componentes éticos y morales de las religiones

1. Contenido ético o moral (no religioso) de muchos «mandamientos de la Ley de Dios»

La inmensa mayoría de las personas que viven en sociedades cristianas, europeas o americanas, admitirán que la religión tiene mucho que ver con la ética y con la moral, y una gran parte de esa mayoría admitirá también, recíprocamente, que la moral y la ética tienen mucho que ver con la religión. Y todo ello podría acaso explicarse sencillamente por la circunstancia de que todas estas personas cristianas (aunque también podría decirse lo mismo de quienes viven en sociedades judías o islámicas; no diríamos lo mismo de hindúes, chinos, japoneses, tailandeses...) han visto, desde siempre, a sus párrocos, obispos o simples curas de almas hablando, desde su oficio eclesiástico, de «moral o buenas costumbres» y, en círculos más restringidos, como seminarios o facultades de Teología, de «Ética». Por tanto estas personas, como sus padres, abuelos y bisabuelos, han visto cómo eran los «hombres de iglesia» quienes les hablaban de moral, y aun de ética en algunos casos, y les exhortaban a ajustar sus vidas a las normas de la moral (o de la ética) y aun les amenazaban con el infierno si no cumplían con las obligaciones morales (o éticas). También es verdad que, en muchas ocasiones, el predicador no garantizaba la gloria eterna al hombre que, lejos de la fe cristiana, y sin estar bautizado, había vivido una vida honesta y virtuosa (según las leyes naturales y sociales). A estos «santos laicos», a pesar de lo provocativo del oxímoron contenido en la denominación, se les enterraba en el cementerio civil, y no en el campo santo.

En efecto, durante siglos y siglos, la conducta moral y ética de los cristianos católicos se ajustaba a los diez mandamientos de la Ley de Dios y a los cinco mandamientos de la Santa Madre Iglesia. Ahora bien, los cinco mandamientos de la Iglesia eran normas emanadas, evidentemente, de la

religión positiva, apostólica y romana, y estaban orientadas, como a su destino u objetivo propio, hacia el sostenimiento, incluso económico, de esta misma iglesia («oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar», «comulgar por Pascua florida», «pagar diezmos y primicias»).

Aunque por su origen intencional o pretendido los diez mandamientos de la Ley de Dios se presentan como de estirpe religiosa, salvo los tres primeros («amar a Dios sobre todas las cosas», «no jurar su santo nombre en vano», «santificar las fiestas») son mandamientos preceptivos o prohibitivos de orden moral. Es decir, no son propiamente religiosos o sagrados, sino profanos («honrar padre y madre», «no matar», «no fornicar» —no cometer actos impuros, dicen hoy los católicos posconciliares—, «no levantar falsos testimonios ni mentir», «no codiciar los bienes ajenos», «no desear la mujer del prójimo»...).

No deja de ser sorprendente esta selección de mandamientos profanos, en la que por ejemplo no se incluyen algunos preceptos prohibitivos presentes en otras religiones, tales como no comer carne de cerdo, o preceptivos, incluidos en la mayor parte de los ordenamientos jurídicos posteriores, por ejemplo, aprender a leer y a escribir. Parece evidente que los diez mandamientos no son suficientes para organizar la vida en una sociedad mínimamente desarrollada.

2. Justificaciones prácticas (no explicaciones filosóficas) de las conexiones entre religión y moral (o ética)

Los reconocimientos de las conexiones entre religión, moral y ética, a los que nos hemos referido en el punto precedente, se mantienen sin embargo sin perjuicio de su «evidencia avasalladora» en el terreno estrictamente empírico o factual. Son constataciones de hecho, verdades de hecho confusas y oscuras: la enumeración de los diez mandamientos no distingue los que son religiosos y los que son morales o éticos; todos ellos se hallan confundidos en una única enumeración. No son «verdades de razón» relativas a la conexión de la religión y de la moral, ni siquiera nos ofrecen conexiones de hecho o de derecho. Es decir, nos ponen delante del hecho de la conexión entre religión, moral y ética, pero no nos dicen una palabra acerca de las causas internas de tales conexiones, de sus fundamentos o de sus derechos.

¿Con qué derecho, cabría preguntar, los predicadores se arrogaban, desde el púlpito, o los confesores desde el confesionario, la autoridad para dar normas profanas, éticas y morales, sobre la higiene personal, sobre los juegos o bailes, o sobre los préstamos a interés?

No nos decían ni una palabra acerca de los fundamentos, razones o causas de la conexión factual o empírica de la que partían, por abundantes y universales que fueran las conexiones factuales o empíricas existentes. A lo sumo añadían a la constatación empírica o factual unas intenciones valorativas prácticas, que acaso se orientaban a sugerir (o a decirlo explícitamente) que el nexo entre religión y moral o ética, aun reconociendo el desconocimiento de sus fundamentos, era la única manera de dar «beligerancia» a la religión («gracias a que la religión arrastra una moral y una ética, adquiere una implantación social y política que perdería si la religión se circunscribiese a cultivar las relaciones metafísicas de los hombres con el más allá»).

Pero otras veces sobrentendían que las constataciones empíricas entre la religión y la moral (o la ética) demuestran que la religión es, no sólo un vehículo de transmisión de la ética y de la moral a la sociedad, sino también la más eficaz manera de conseguir que las normas éticas o morales, aunque no emanen de la religión, adquieran fuerza de obligar. Porque podría darse el caso de que las normas éticas y morales procedentes de «fuentes profanas» fueran conocidas y reconocidas como las mejores, pero sin embargo no fueran obedecidas, por carecer de fuerza de obligar, como ya lo sabían los antiguos, a través del famoso verso de Ovidio (*Metamorfosis* VII, 20): «Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor» (*Video meliora proboque, deteriora sequor*).

Es en esta situación en la que la intervención de la religión en la moral y en la ética queda, si no explicada, sí justificada prácticamente. «La religión es el modo más eficaz y económico para dar fuerza de obligar a las normas morales o éticas aun cuando éstas procedan de fuentes profanas.» O bien: «Un cura me ahorra cien gendarmes.» Y esta función práctica podría incluso tomarse como base para una «explicación antropológica» de la conexión entre religión y moral o ética, la que nos ofrece Critias en la *República* de Platón: «Fue algún astuto sacerdote gobernante el que inventó a los dioses a fin de conseguir que el pueblo obedeciese sus leyes como si fueran mandatos divinos.»

No iría mucho más allá la concepción de la religión que se forjó Kant, y muchos de sus sucesores (entre ellos el «joven Hegel», en su *Vida de Jesús*, 1795): «La religión no es otra cosa sino la conciencia moral cuando representa sus leyes como si fueran mandatos divinos.» Como si Kant hubiera identificado al astuto sacerdote gobernante con el imperativo categórico de su conciencia, o dicho de un modo más grosero y conocido: como si en el Kant teórico de la religión, estuviese hablando el cura que en su conciencia estaba escondido.

3. ¿Qué tiene que ver en el fondo la religión con la moral?

Se comprenden bien, en el terreno de la explicación de posibles causas o fundamentos del vínculo empírico o factual entre religión y moral, las razones de quienes sostienen que la moral y la ética busquen un «complemento práctico» en la religión, a partir del cual puedan comenzar a desplegar una progresiva involucración con ella. Apelar a Dios y a su ilimitado poder como fuente de la moral y de la ética confiere a las normas éticas o morales una fuerza de obligar («las cosas hay que hacerlas como Dios manda») de la que por sí mismas carecen.

Lo que no se comprende en absoluto es por qué las religiones hayan de tener necesidad de implicarse con las normas éticas o morales. Dios podría inspirar a los hombres sentimientos de dependencia o de adoración por la misma fortaleza de su poder, pero esta relación se mantiene entre él y el hombre que lo adora, es decir, como relación estrictamente religiosa y ni siquiera práctica, es decir, orientada a la propia salvación o a la de los semejantes («No me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido»). Por ello, el reconocimiento religioso del poder de Dios por sí mismo no tiene nada que ver con una normativa ética o moral que garantice nuestra seguridad o la de nuestros prójimos. Es, como diría A. N. Whitehead, una «aventura del espíritu».

Dicho del modo más escueto que nos es posible: mientras podemos entender bien la posibilidad de encontrar razones capaces de dar cuenta de los componentes religiosos, pero en sentido puramente instrumental o externo, de la moral o de la ética, no somos capaces, en absoluto, de entender, ni siquiera instrumentalmente, por qué la religión, tal y como es entendida desde la perspectiva teológica, tiene componentes morales o éticos. Y mucho más si el Dios de las religiones se concibe, como lo concibió Aristóteles o los deístas, con un grado de trascendencia tal respecto del mundo de los hombres, que pueda decirse de Él que no se interesa por las menudencias de la vida terrenal, y que su omnipotencia tiene asuntos más importante de que ocuparse que de los cataclismos derivados de la guerra o de los terroristas, o de las plegarias de quienes cantan victoria en el *Te Deum* de la catedral.

Este Dios trascendente, aristotélico o neoplatónico, es el que inspiró sin duda a la figura del sabio tal como la describió Plotino en el siglo IV: «El sabio no se preocupa por el saqueo de las ciudades o la matanza de los hombres.» O como la describió Espinosa en el siglo XVII, en la forma lapidaria de la proposición 19 del libro V de su *Ética*: «Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él.»

La situación no puede ser más desesperada, o si se prefiere, más desas-

trosa en lo que concierne al intento de entender la razón de un **hecho empírico por otra parte indubitable: el hecho de la involucración de la religión,** de la moral y de la ética.

Porque si bien advertimos, como hemos dicho, la posibilidad de explicar la involucración de la moral y la ética en la religión, también tenemos que constatar que la involucración que aquí hemos logrado alcanzar es meramente instrumental, es decir, que sólo afecta a los aspectos externos de la religión. Pero cuando nos referimos a la involucración de la ética y de la moral en la religión, tenemos que confesar que no vemos posibilidad alguna de establecer conexión de ningún tipo, ni instrumental ni interna. Desde este punto de vista religión y moral se nos muestran como dos conjuntos disyuntos de instituciones, en los que cualquier relación de involucración sería disparatada.

Sin lugar a dudas parece necesario cambiar el planteamiento de la cuestión de las involucraciones de la religión y de la moral (o la ética) que nos conduce a una situación tan desastrosa.

4. Necesidad de sustituir las ideas metafísicas de religión y de moral (o ética) por ideas funcionales

Pero los hechos —los «hechos brutos», como es el caso de los hechos empíricos de la involucración de la religión y la moral, o la ética— no constituyen la solución a ninguna dificultad, sino que son el principio del problema. Porque lo que llamamos «hecho bruto» es precisamente la constatación de una conexión oscura y confusa entre «dos masas de fenómenos», en nuestro caso, entre la religión y la moral (o la ética). Y si el planteamiento del problema de la conexión entre religión y moral o ética, con el que hemos abierto este capítulo, nos ha conducido a una situación tal, ello sólo puede ser debido a que tal planteamiento arrastra la misma oscuridad y confusión que suponemos implícita en la formulación misma del hecho bruto.

No entraremos aquí en los pormenores de las propuestas y contrapropuestas que ha sido preciso examinar en el momento de determinar la raíz de la oscuridad y confusión constitutivas del hecho bruto del que hemos partido. Me limitaré a declarar el resultado del examen, que es el siguiente: la utilización de los términos religión y moral (o ética) como si fuesen términos generales, incluso unívocos, sin perjuicio de las especies diversas que pudiesen reconocerse dentro de estos géneros. Una utilización que es, por lo demás, la ordinaria, tanto en la vida común como en los debates tradicionales de la filosofía académica.

En efecto, ocurre como si cuando se utiliza el término religión, sobreentendiésemos un concepto genérico unívoco, por ejemplo el diálogo del hombre y Dios. O bien cuando entendemos, como si fuera algo transparente, eso de que, en general, «la conciencia moral se presenta como mandato divino».

Y lo mismo sucede cuando se utiliza el término ética o moral, como «conjunto de normas emanadas de la conciencia autónoma o heterónoma mediante las cuales regulamos nuestra conducta».

Desde luego, la univocidad de estas ideas generales no excluye la diversidad de sus especies; sin perjuicio de su concepto genérico, la religión tendría muchas especies, puesto que hay muchos modos de mantener el diálogo con Dios: danzando, adorando al Sol o a un becerro de oro.

Y, sin perjuicio de su concepto genérico, cabría reconocer muchas especies de moral y de ética, porque hay muchos conjuntos diferentes de normas «que emanan de la conciencia, ya sea autónoma, ya sea heterónoma».

Aunque los conceptos o ideas generales que siguen el modo de los conceptos o ideas unívocas tienen su utilidad en determinados campos, sin embargo resultan ser intratables en otros. Por ejemplo, en aquellos campos de estructura atributiva y heterogénea, cuyas regiones, fases o áreas ya no son propiamente especies de un género unívoco distributivo, sino partes de un género o universal atributivo, susceptibles de figurar, por ejemplo, como valores de un concepto universal funcional, con valores acumulativos. La «cruzada» contra las ideas generales que emprendió Gaston Bachelard hace medio siglo, en nombre del rigor científico o filosófico, tenía un objetivo desmesurado y confuso, sencillamente porque utilizaba una idea general de idea general.

Pero si comenzamos distinguiendo las ideas generales unívocas de las ideas generales funcionales (las características de cada función), podríamos acaso reconducir la «cruzada» de Bachelard hacia un objetivo más preciso, a saber, como una cruzada contra las ideas generales que no distinguen los tipos de ideas generales y confunden, por ejemplo, las ideas funcionales con las ideas unívocas, o las ideas formales con las materiales. Tal sería el caso de las ideas comunes de religión, moral y ética; y también de ideas, hoy cada vez más en boga, tales como paz, solidaridad, igualdad, democracia, verdad, humanidad, racionalidad, etc.

Sencillamente nos enfrentamos ante la costumbre de tratar cuestiones, como la que ahora nos ocupa (religión y moral), planteadas como la cuestión de las relaciones o involucraciones que pueden establecerse entre la religión en general y la moral o la ética en general (aun cuando luego se determinen algunas especies porfirianas señalables). Y éste es el estilo más común entre quienes asumen los planteamientos académicos o escolásticos de la cuestión, que uti-

lizan como forma estilística el artículo singular: «la religión, la moral, la ética». Estilo que sólo puede mantenerse discursivamente mediante definiciones estipulativas *ad hoc* de los términos confrontados, como por ejemplo: «Religión es la relación de reverencia de los hombres hacia Dios» (Santo Tomás); o bien: «Religión es el conjunto de normas morales revestidas como mandatos divinos» (Kant); o bien: «La religión es el opio del pueblo» (Marx).

Nuestra primera tarea metodológica habrá de consistir en derruir estos bloques genéricos unívocos constituidos por las ideas de religión, de moral y de ética, tal como se utilizan ordinariamente en la vida cotidiana, y en los análisis académicos escolásticos tradicionales.

5. La idea funcional de religión

En vez de la idea general unívoca de religión, utilizaremos, como lo hemos hecho anteriormente, una idea de religión que necesariamente comienza por la fase de la religión primaria, se continúa por la religión secundaria y se termina con la fase de la religión terciaria.

Nos prohibimos por tanto hablar de religión en general, cuando nos interesamos por sus relaciones con la moral y con la ética, y en su lugar comenzamos por referir estas relaciones a las religiones primarias, posteriormente a las secundarias y a las terciarias. Comprobaremos que este sencillo cambio metodológico nos abre una amplia perspectiva para tratamientos positivos susceptibles de sugerir líneas de investigación mucho más fértiles y no meramente verbales.

6. Ideas funcionales de ética y de moral

Nos prohibimos también tratar a los términos moral y ética como si fueran ideas generales unívocas, y en su lugar hablaremos, por de pronto, de ética por un lado y de moral por otro.

Nos enfrentamos así a la tendencia, cada vez más acusada en España, sobre todo a partir de Aranguren, de identificar la ética y la moral como términos que van referidos a una misma esfera de normas, a un mismo «objeto», pero desdoblándolo (mediante la distinción tan frecuente como oscura entre objeto de conocimiento y objeto conocido) de forma tal que la moral designe el objeto conocido, mientras que la ética se ocuparía de la moral, en cuanto objeto de conocimiento.

Dicho de otro modo: la ética sería el «tratado de la moral». Moral sería entonces un adjetivo que se refiere a actos humanos en cuanto se ajustan a determinadas normas, preceptivas o prohibitivas. Ética sería el nombre de los trabajos o libros sobre moral, es decir, de los tratados de moral. «Ética» designaría, según esto, ante todo libros tales como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles o la *Ética* de Espinosa. Lo «moral», en cuanto se refiere al objeto tratado por la ética, podría también ser llamado por metonimia «ético», a la manera como se habla de «recorrer la geografía española», no en el sentido de leer un tratado de geografía, sino en el sentido de viajar y visitar ríos, montañas y ciudades de la península Ibérica y sus islas adyacentes. Obviamente la misma metonimia en sentido inverso podría ser aplicada al tratado de moral (o ética), como se hace en expresiones tales como «estoy leyendo la moral de Aristóteles». Pero es evidente que en español el adjetivo «ético» se predica inicialmente de una conducta («el individuo que atendió al accidente se comportó éticamente») y no de un libro.

Pero estas identificaciones *sui generis* de los términos ética y moral tienen consecuencias indeseables, y probablemente no previstas por quienes las usan.

La primera consecuencia es que quedaría borrada la distinción real entre las normas éticas y las normas morales. La segunda consecuencia es que la conciencia moral se atribuirá a los tratados de ética, a los escolásticos de la ética, o, en expresión ideológica de increíble cursilería, la «comunidad de los filósofos morales», que se utiliza gremialmente en España por el conjunto de los funcionarios constituidos por los profesores de ética, como si ellos fuesen un colegio que detenta el monopolio del conocimiento de la ética, y como si el sujeto que despliega una conducta ética o moral fuese un autómata inconsciente y carente de «conciencia moral», que habría de serle insuflada por los profesores de ética.

Los términos ética y moral tienen orígenes muy distintos. «Ética» es un término griego que designa el carácter de una persona (*ethos*): «El demonio de cada cual es su *ethos*», su carácter, decía Heráclito. «Moral» es término latino que significa las costumbres de un grupo humano, de una sociedad, de una nación (*mores* = costumbres). Y es innegable que estos términos se han identificado por los traductores, incluso por Cicerón, como si se tratasen de términos sinónimos, que a lo sumo se hubieran ido diferenciando por el uso. Por ejemplo, «moral» sería término utilizado antes por el pueblo (por influencia de la Iglesia católica) que por los eruditos; mientras que «ética» sería término utilizado por la élite culta que conoce el griego. «Moral» y «ética» se comportarían entre sí como «oculista» y «oftalmólogo», pero

con una nueva connotación: moral tendría connotaciones próximas a «la derecha», mientras que ética tendría una connotación «de izquierdas».

Resulta así que la distinción entre ética y moral empieza a ser mucho más profunda de lo que pudiera parecer como mera «cuestión de palabras». Lo que sí parece incontestable es que moral alude a las normas o costumbres de un grupo social, en cuanto conjunto o clase atributiva (familia, banda, aldea, nación), mientras que ética alude a las normas que afectan al individuo, sin perjuicio de que éste individuo sea a su vez elemento de una clase o conjunto distributivo (el término «etología» recoge esta acepción; los etogramas describen pautas de comportamiento de individuos animales de una especie o clase determinada).

La cuestión que se plantea es, por tanto, ésta: ¿la *Ética* de Aristóteles es una moral, es decir, un estudio de las normas morales de un pueblo o pueblos dados, o es un estudio de las normas que afectan a los individuos?

La respuesta no podría ser simple. Cabe afirmar que en la *Ética* se ocupa Aristóteles de las normas que afectan a los individuos, pero en cuanto son miembros de un grupo, de una ciudad. Dicho de otro modo, Aristóteles, en su *Ética*, no haría etnografía, es decir, moral (como estudio de costumbres). Que Cicerón tradujese ética por moral sólo significa que él vio las normas éticas desde el grupo social que las estaba imponiendo.

La distinción entre ética y moral, cuando dejamos de lado el criterio que opone el «*tratado de*» al «*objeto tratado por*», tiene que ver aquí, por tanto, con la distinción entre el individuo y el grupo. La mayor parte de quienes mantienen la distinción, desde una perspectiva espiritualista, kantiana, que muchas veces se resiste a ser reconocida, la entienden de modo que las normas éticas se definan como las normas que emanan de la «conciencia individual autónoma», mientras que las normas morales se definen como «normas impuestas por el grupo», por tanto como «normas heterónomas» respecto de las conciencias individuales. En suma, la distinción entre ética y moral tendría que ver con la distinción entre la conducta de quien obra según su «conciencia íntima autónoma» y la de quien obra movido por «normas heterónomas».

Y no necesariamente por presión o coacción externa, que es lo que ocurriría cuando alguien actúa obedeciendo los imperativos, presiones o coacciones del grupo (normas morales) o del Estado (normas políticas). El carácter elitista de quien invoca la naturaleza ética de su conducta se manifestaría precisamente en su pretensión de obrar según su propia «conciencia autónoma», y no según presiones exteriores. Lo que aproxima este elitismo al espiritualismo de la «conciencia soberana personal».

Ahora bien, la distinción entre la conducta autónoma y la heterónoma es antes una distinción psicológico-metafísica que una distinción efectiva, si damos por supuesto que las llamadas normas autónomas, las del imperativo categórico, son normas heterónomas «internalizadas», y damos también por supuesto que la «conciencia» no es una luz emanada de un interior metafísico, sino un conjunto de dispositivos neurológicos que proceden de la experiencia práctica interpersonal (familiar, grupal, etc.), con aplicación reflexiva debida generalmente al cálculo relativo a los intereses de mi propia subjetividad orgánica.

7. La distinción entre ética y moral fundada, no en la supuesta fuente diferencial de las normas, sino en el objetivo diferencial de las mismas

Sólo podremos evitar la apelación mentalista a una conciencia fuente de las normas cuando definimos las normas, tanto éticas como morales, no ya en función de su fuente (de su pretendido origen) sino en función de su objetivo. Y como objetivo general de toda norma práctica ponemos la consecución de la recurrencia de las operaciones del sujeto que se regula por tal norma.

Ahora bien, los sujetos humanos que obran por normas forman siempre partes de un conjunto: existir es coexistir, pacífica o polémicamente. Pero este conjunto de personas al que siempre pertenece el sujeto podrá considerarse desde una perspectiva distributiva (la del conjunto o clase de personas, en tanto se resuelve en individuos o sujetos individuales de acción) o desde una perspectiva atributiva (la del conjunto de individuos en tanto se concatenan mutuamente en un colectivo atributivo). De donde resulta que las normas prácticas que dirigen la conducta de los sujetos humanos corpóreos puede agruparse, cuando se consideran por su objeto (no por su origen) en dos grandes tipos:

1. Conjunto de normas cuyo objetivo es la preservación recurrente de la vida de los propios sujetos individuales (en la medida en que éstos puedan subsistir fuera del grupo, no por la posibilidad de vivir aislados, llevando «vida de cíclopes», sino porque, por ejemplo, emigran a otros grupos).
2. Conjunto de las normas cuyo objetivo es la preservación recurrente de la vida del grupo de sujetos (en la medida en que estos grupos subsisten con relativa independencia de los individuos que los componen).

El tipo 1 de normas define bien lo que llamamos normas éticas. La norma ética fundamental se orienta a crear la *fortaleza* de cada sujeto; cuando

la fortaleza es la del propio sujeto la norma ética se llama *firmeza*, y, cuando se aplica a los demás, la norma ética se llama *generosidad*.

El tipo 2 define bien lo que llamamos normas morales.

Las normas éticas y las morales no se diferencian, en consecuencia, tanto por la diversidad de su origen, o por la de su fuerza de obligar, cuanto por el objetivo al que se aplican. La fortaleza de cada sujeto corpóreo (las normas éticas) y la preservación del grupo (las normas morales y las políticas).

Por último, las normas éticas y las normas morales pueden sin duda actuar de modo convergente, y reforzarse mutuamente; pero también pueden entrar en contradicción. La norma ética que me orienta a proporcionar fortaleza a un amigo puede estar enfrentada con la norma moral que me obliga a destituirle de su cargo, por la presión del grupo al que ambos pertenecemos.

Finalmente, cuanto a la fuerza de obligar: las normas éticas reciben inicialmente su fuerza de obligar del grupo social (la conciencia ética no se desarrolla espontáneamente en un recién nacido entregado a su suerte, al modo del salvaje de Aveyron); las normas éticas que van conformando la conciencia ética individual son resultado de la presión social que el grupo ejerce sobre cada sujeto, dotándole de «responsabilidad» o deberes, de obligaciones de realizar u omitir acciones «de las que tendrá que responder». Un sujeto orientado a «gobernarse en su propio beneficio» y en beneficio de los demás.

Pero, cuanto a su contenido, las normas éticas terminan siendo recogidas, cuando los grupos van reuniéndose con nuevos grupos formando sociedades más complejas, en códigos morales y jurídicos o parajurídicos (como pueda serlo la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que es una colección de treinta normas éticas, expresadas como deberes que asumen la forma de derechos). Ayudar a quien está en peligro de ahogarse es una norma ética de generosidad, pero en muchos ordenamientos jurídicos llegará a ser también una norma legal coactiva («heterónoma», por tanto), la de asistencia debida.

Cabría hablar de un proceso en virtud del cual las normas éticas pasan a convertirse, por su forma (por la forma de obligar), en normas morales o jurídicas, sin que por ello sus objetivos, por su materia, se confundan con las normas morales estrictas. La fuerza de obligar de las normas éticas, aunque proceda de la presión del grupo, no tienen en principio la coacción directa como fuerza de obligar, precisamente porque han sido inculcadas como deberes de responsabilidad a más largo plazo. Cuando asumen el estado de normas jurídicas se convierten en derechos («derecho a obrar según mi conciencia», «derecho del prójimo a ser asistido por quien ya tenía el deber ético de asistirlo»).

Las normas jurídicas, si cuentan con la coacción física (multas, cárcel, como fuerza de obligar), no por ello dejan de ser éticas. Las normas médicas, a la escala en la que se recogen en el juramento de Hipócrates, o en muchos acuerdos «bioéticos», son casi siempre normas éticas.

8. La transformación de la moral en ética y viceversa

Según esto cabría afirmar que es más fácil pasar de las normas morales grupales (por ejemplo religiosas, o jurídicas, o políticas) a las normas éticas (es decir, reconstruir las normas éticas a partir de normas religiosas, morales o políticas) que pasar de las normas éticas a las normas grupales (religiosas, morales o políticas). Sin embargo es muy frecuente, en las democracias parlamentarias (que siguen en esto la tradición educadora de la familia o de la Iglesia), presentar, no ya las normas morales o religiosas, sino las normas políticas, como si fueran normas éticas.

Por ejemplo, interpretar las obligaciones tributarias de los ciudadanos, que son normas coactivas («penales»), como si fueran deberes éticos que emanan de «la conciencia de los ciudadanos». Se trata de una transformación ideológica, aunque encarnada en los ordenamientos jurídicos, cuyo funcionalismo económico es evidente. Porque los ciudadanos que asumen como deberes éticos autónomos emanados de su conciencia autónoma las obligaciones heterónomas legales, que sólo pueden proceder del grupo o del Estado, ya no necesitan gendarmes que las hagan cumplir, ni siquiera curas de almas que las alienten. A lo sumo el Estado se valdrá de la ayuda de los psiquiatras o de los psicólogos.

9. La religión primaria implica normas éticas (de fortaleza, firmeza y generosidad) constitutivas

La descomposición o análisis de la idea de religión en los tres estadios que venimos distinguiendo (religión primaria, secundaria y terciaria), aun prescindiendo de las complicaciones derivadas de las recíprocas involucraciones que entre ellas se producen, y la descomposición de las normas interhumanas de conducta en dos órdenes, el orden de las normas éticas y el orden de las normas morales (y por extensión, jurídicas y políticas), nos permite establecer, para el análisis de las relaciones entre la religión y la moral, una metodología al menos más positiva que la que puede proporcionar el trata-

miento global escolástico tradicional. Una metodología que habrá de ser aplicada de un modo mucho más refinado (atendiendo sobre todo a las intersecciones de los estadios de la religión y a la intersección del orden ético y del moral) que el que en el esbozo que sigue podemos delinear.

Comenzaremos por el principio de la combinatoria, a saber, por la consideración de las conexiones que pueden investigarse entre las religiones primarias y las normas éticas (obviamente, ateniéndonos a las definiciones de religiones primarias y de normas éticas que hemos establecido en párrafos anteriores).

El resultado más importante de este planteamiento de la cuestión es sin duda el que nos abre la posibilidad de investigar los posibles comportamientos éticos positivos de la religión que estaban cerrados en el planteamiento escolástico. En efecto, y para abreviar, cuando entendemos la religión en general en función de Dios, o de la divinidad en general, no aparece posibilidad racional alguna de investigar, de un modo positivo, los componentes éticos de la religión, puesto que sólo tendríamos abierto el camino que nos circunscribe al mismo ámbito metafísico definido por esas «relaciones de la conciencia humana con la conciencia divina». En cuyo caso la religión misma sólo podría redefinirse como un deber de justicia, o acaso de generosidad, del hombre hacia Dios, como un deber de retribución de los beneficios que Dios me ha otorgado al crearme y mantenerme en el ser. Pero esto es contradictorio con la teología natural, aun suponiendo ya un Dios creador. Y si Dios no es representado como creador, como es el caso de la teología de Aristóteles, la idea de una retribución queda enteramente fuera de contexto, como idea disparatada, pues Dios no puede requerir en justicia o por generosidad una retribución de esa «criatura», que no es en realidad criatura suya.

Por decirlo en términos antropomórficos: Dios no necesita en ningún caso que se le haga justicia, ni tampoco necesita de mi generosidad, aunque ésta se recubra con el nombre religioso de caridad.

Cuando nos referimos a las religiones primarias, la involucración positiva de la religión con la ética se nos manifiesta de inmediato en el terreno más positivo, al menos intencionalmente. Es cierto que también podría interpretarse el planteamiento escolástico como una metodología intencional; pero la diferencia se mantiene, por cuanto su naturaleza metafísica no permite contemplar posibilidad alguna de transformación de esa metodología en alguna investigación positiva.

En efecto, la religión primaria nos presenta a los hombres primitivos enfrentándose a unos animales numinosos que le imponen respeto, terror o sentimientos sagrados. Por tanto, la religión primaria se nos define como

una relación o interacción real entre sujetos corpóreos humanos y sujetos corpóreos numinosos, de los cuales dependen los hombres tanto cuando estos animales ponen en peligro su existencia, como cuando hacen posible esta existencia, o la existencia humana, cuando son percibidos como alimentos que pueden ser incorporados al propio cuerpo humano.

En cualquier caso, las virtudes éticas, tal como las hemos definido (fortaleza, firmeza, generosidad), incluso antes de ser representadas o institucionalizadas, habrían de ser ejercitadas necesariamente en las religiones primarias. Por decirlo así, *la involucración de las virtudes éticas que más tarde aparecerán como deberes, en la religión, puede considerarse como interna y constitutiva de la religión primaria misma.* Los hombres han de tener virtud (poder o fortaleza) suficiente para poder aguantar la embestida de la fiera, firmeza para planear su caza, pero también deseo o amor por su carne como alimento vital. Al mismo tiempo la conducta económica de la caza no depredadora se confunde bien con la virtud ética de la generosidad, que procura no hacer daño inútil al animal del que depende, asegurando su reproducción con el mayor afecto y deseo.

Desde luego, la caza en grupo cooperativo requiere un abundante despliegue de normas éticas relativas, por ejemplo, a la regulación institucional de las conductas de generosidad distributiva de los animales despiezados a los miembros más débiles del grupo; normas éticas desplegadas por diversas ceremonias peculiares que continúan, en su orden, las pautas etológicas de otros animales cazadores. Las circunstancias implicadas en las ceremonias de distribución (reparto del animal despiezado previamente, jerarquía en el orden y calidad de las piezas distribuidas, etc.) constituyen los cauces propios para el desarrollo de nuevas normas éticas implícitas en la ceremonia de la manducación, y se extienden eventualmente hasta el enterramiento del animal (recordamos los enterramientos de osos descubiertos en 1917 por Emil Bächler en la cueva prehistórica de Drachenloch, en San Galo, a 2.445 metros de altura).

En relación con estas normas éticas preceptivas, constitutivas de la religión primaria, habría que considerar también las normas éticas prohibitivas, principalmente los tabúes de antropofagia respecto de los individuos pertenecientes al propio grupo. Obviamente estos tabúes no tendrán aplicación respecto de los individuos humanos pertenecientes a otras bandas que, por tanto, habrán de considerarse como no humanas; y así podría interpretarse la institución de la antropofagia, demostrada en la «sima de los huesos» de Atapuerca, o más tarde, en la época de las religiones secundarias, en la antropofagia ceremonial de los aztecas.

10. Normas morales constitutivas de las religiones primarias

Las normas morales inducidas por la religiosidad primaria están íntimamente entretejidas con las normas éticas, pero su naturaleza grupal les hará evolucionar en una dirección que desborda necesariamente la perspectiva ética interindividual. Sencillamente, las normas morales, emanadas de la práctica de la religiosidad primaria, podrán aparecer ya como costumbres primarias, celebraciones grupales, danzas, cánticos, simulacros de lucha en la que los individuos se disfrazan de pieles animales.

Estas costumbres (*mores* o normas morales) de culto religioso similar, pero muy distinto en las diferentes bandas o grupos humanos, estarán llamadas a mezclarse con costumbres de otra estirpe (guerreras, tecnológicas, mágicas) en una amalgama en la que las normas morales de diferentes estirpes se confundirán las unas con las otras.

11. No nos ocupamos en este libro, por razón de escala, de las implicaciones de las normas éticas y morales con las religiones secundarias y terciarias

Como nuestro propósito en esta exposición se reduce únicamente a indicar el puente a través del cual sería posible establecer la transición desde la religión primaria hasta sus componentes éticos y morales constitutivos, renunciamos a un tratamiento pormenorizado de la involucración de las normas éticas y morales en las religiones primarias, y de la inducción que estas normas éticas y morales, que a la vez son religiosas, puedan ejercer en otras instituciones sociales o tecnológicas secundarias o terciarias.

Únicamente diremos que las religiones, en su estado terciario, incorporan una teología monoteísta vinculada estrechamente con lo que comienza a llamarse filosofía, desde la cual las religiones secundarias (politeístas, zoomórficas y antropomórficas) tendrán que reorganizarse profundamente, aunque sin desaparecer nunca del todo. En consecuencia, las nuevas normas religiosas no se limitarán a super-ponerse a las normas éticas o morales vinculadas a las religiones secundarias, sino que influirán profundamente en ellas, asimilándolas o reformulándolas.

Todas las normas éticas o morales puede adquirir ahora una coloración religiosa —teológica— en cuanto se presentan como emanadas de Dios. Pero evolucionarán diferencialmente en múltiples corrientes, que ya no pueden derivarse exclusivamente de fuentes religiosas, sino teológico-filosófi-

cas, y de la influencia de otras instituciones políticas, jurídicas o tecnológicas.

Cuanto a las normas éticas, cabría distinguir diferentes orientaciones. En uno de sus extremos situaríamos a las corrientes éticas estrictas (individuales), que tienden a tener en cuenta, en el conjunto de las normas religiosas, las que hacen referencia a la salvación individual (como es propio de las religiones soteriológicas, que garantizan no sólo la supervivencia del alma, sino incluso la resurrección de los cuerpos). En el otro extremo situaríamos a las corrientes no individuales que suponen la subordinación de los individuos a la voluntad arbitraria de Dios, como es el caso de la Iglesia calvinista.

Por último, las religiones terciarias, ya entretejidas enteramente con la sociedad civil y política, propiciarán un desarrollo inusitado de la moral, reinterpretándola en sus propios términos, a fin de no perder el control sobre ellas.

Es en este estadio en donde los nexos que las normas éticas o morales pueden mantener con las normas estrictamente religiosas se mostrarán más indirectas y débiles, es decir, donde la coloración teológica de las normas éticas y morales pueda aparecer como una superestructura, como podría ser el caso, por ejemplo, de la elevación a sacramento del matrimonio monógamo romano, pero no del matrimonio polígamo o poliándrico.

Capítulo 8

RELIGIÓN Y CIENCIA
Los componentes científicos y tecnológicos de las religiones

1. La cuestión de las relaciones entre religión y ciencia tiene como precedente la cuestión de las relaciones entre religión y filosofía

El sintagma «religión y ciencia» tiene una historia de casi dos siglos, cuando sobrentendemos el término ciencia como referido a las ciencias positivas constituidas en la época moderna (Mecánica, Termodinámica, Química, Biología... y recuperando para este conjunto la antigua Geometría), en cuanto contradistintas de las que se llamaban «ciencias filosóficas» (Metafísica, Teología, Cosmología filosófica, Psicología racional...), que formaban sin embargo un bloque unitario, el bloque «ciencia/filosofía» de la tradición escolástica.

Dicho de otro modo: la fórmula temática «religión y ciencia» sólo podría haber sido dibujada una vez que el bloque tradicional «filosofía (metafísica) y ciencia (positiva)», asumido sin embargo como herencia de la tradición aristotélica y escolástica medieval en la época moderna (Bacon, Descartes, Leibniz) fue fracturándose en el siglo XVII a partir sobre todo de los *Principia* (1687) de Newton (*Non fingo hypothesis*); fractura de la que habría levantado «acta», un siglo después, la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787) de Kant. Sin perjuicio de lo cual el bloque filosofía-ciencia pudo volver a organizarse, aunque transitoriamente (Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 1817; Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa,* 1911), gracias en parte a que el concepto de ciencia expresado en el término *Wissenschaft* interfería con el concepto de sabiduría.

Pero también se reorganizó, o sencillamente se mantuvo como tal, el bloque filosofía-ciencia en las escuelas católicas. Por ejemplo, fray Tomás Cámara, en su célebre libro contra Draper, *Contestación a la «Historia del conflicto entre la religión y la ciencia»,* cuya segunda edición se publicó en Valladolid en 1880, después de constatar que Draper, en su libro de 1874

(Salmerón, que había sido presidente de la I República española, prologó la traducción de Arcimís en 1876), no admitía otras ciencias que las físicas y las matemáticas, se preguntaba asombrado: «Pero ¿es verdad que no hay más que aprender?», y contestaba: «La Filología, la Estética, la Historia con todas sus ramas, la Jurisprudencia, la Política, la Ética, la Filosofía, razón de las cosas, la Teología... y otros ramos del saber humano, ¿no serán ciencias?, los que las cultivan, ¿no serán sabios?» (pág. 14).

En todo caso el bloque ciencia-filosofía pudo considerarse definitivamente disuelto a lo largo del curso del positivismo decimonónico. Decía por ejemplo Claude Bernard: «En una palabra, no hay más que la ciencia experimental, y no se sabe nada fuera de la experiencia. La filosofía no enseña nada, y nada puede aprender de nuevo por sí misma, puesto que no experimenta ni observa nada.» (Habría que añadir a la citada frase de Bernard esta otra: «La filosofía no enseña nada científico, puesto que la filosofía, y también la filosofía materialista no es una ciencia aunque presupone a las ciencias».)

Ya en el siglo XX el neopositivismo, vinculado al círculo de Viena, llevó al límite la fractura del bloque filosofía-ciencia al pedir no solamente la separación de sus partes, sino la pulverización de la primera, la filosofía, mediante su reducción a la condición meramente adjetiva de «teoría del lenguaje científico» (en la derivación posterior de la llamada filosofía analítica, la reducción a la condición de «teoría del significado del lenguaje ordinario»).

Cabe afirmar por tanto que la fórmula temática «religión y ciencia» tiene como premisa la fórmula mucho más antigua «religión y filosofía», puesto que la filosofía, entendida principalmente como metafísica, era considerada tradicionalmente como una ciencia, más aún como la ciencia suprema (Suárez, *Disputación primera,* sección IV, 13: «La Metafísica es la primera en el orden de las ciencias»). Y es sabido que el tema «religión y filosofía» o sus afines, «teología y filosofía», o bien «fe y razón», es constante a lo largo de toda la tradición escolástica medieval, así como también en las escuelas antiguas (platónicos, estoicos, epicúreos, neoplatónicos) y en las modernas de la época del Renacimiento o del Barroco, del Neoclasicismo y del Romanticismo.

Por lo demás, y como es obvio, las relaciones contenidas en la fórmula temática religión-filosofía no fueron siempre entendidas de modo uniforme, sino de modos muy heterogéneos y aun antagónicos. Es imprescindible clasificar estos diferentes modos según los cuales fueron entendidas las relaciones entre la religión y la filosofía como antecedentes de las relaciones entre la religión y la ciencia.

El procedimiento más expeditivo y sumario para clasificar estas relaciones es acaso el que recurre al criterio que distingue dos grandes tipos de relaciones, las conflictivas y las armonistas.

En el primer tipo incluiríamos todas aquellas concepciones que tiendan a subrayar las relaciones de antagonismo que puedan descubrirse entre la religión y la filosofía, entre la fe y la razón (por ejemplo, y dejando de lado la filosofía antigua, epicúrea, neoplatónica, etc., en el siglo XI las disputas entre antidialécticos, como Othloh de San Emmeram y los dialécticos, como Anselmo el Peripatético).

En el segundo tipo incluiríamos todas aquellas concepciones que tienden a subrayar la armonía (o por lo menos la no incompatibilidad entre la fe y la razón).

Ahora bien, las relaciones entre religión y filosofía del primer tipo (las que hemos llamado conflictivas) pueden tener signos muy distintos: o bien un signo fideísta, a veces llamado irracionalista (cuando el valor de verdad se atribuye a la religión, pero no a la filosofía: *Credo quia absurdum*, de Tertuliano; *Philosophia ancilla theologiae*, de San Pedro Damián) o bien un signo filosofista, a veces llamado racionalista (Max Scheler llamó gnósticos a todos aquellos que pretenden reducir la fe a la razón, como podían haberlo pretendido Pedro Abelardo o Gilberto de la Porrée en la Edad Media, John Toland en su *Christianity not mysterious*, 1696, o «la religión como metafísica del pueblo» de Schopenhauer y otros). Y también puede tener o quiere tener un signo neutro, cuando, aun reconociendo el conflicto entre la fe y la razón, se declara la necesidad de reconocer el valor de verdad de ambas, según el esquema «agónico», en expresión de Unamuno, de la doble verdad, aun cuando Siger de Brabante, figura eminente del llamado averroísmo latino del París del siglo XIII, y que figura como campeón de la teoría de la doble verdad, se inclinó de hecho por la fe.

En cuanto a las relaciones del segundo tipo (armonista) entre religión y filosofía, también han sido concebidas según signos muy distintos. Por ejemplo, unas veces con el signo de la disyunción, otras veces con el signo de la intersección. En ambos casos cabrá hablar no sólo de la inconmensurabilidad entre la fe y la religión, sino también a veces de su incompatibilidad. El esquema de la inconmensurabilidad disyuntiva —podríamos hablar de armonía negativa o no contradictoria— equivale a un «pacto de no agresión» entre religión y filosofía, el que propuso por ejemplo Kant en sus *Críticas* («tuve que anular el saber [acerca de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad] para hacer sitio a la fe», escribe Kant en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*).

Sin embargo, la inconmensurabilidad entre la religión y la filosofía dispone también de otros esquemas tradicionales diferentes del esquema de la disyunción. Aun siendo inconmensurables, se postulará que la religión y la filosofía podrían tener una amplia zona de intersección, que permitiría hablar de una armonía positiva entre ellas. Como contenido de esta zona de influencia podríamos citar los llamados *Preambula fidei* (existencia de Dios, inmortalidad del alma...) en torno a los cuales giraba la doctrina de Santo Tomás de Aquino o de fray Luis de Granada, pero también las verdades de razón de Leibniz, tal como las trata en su *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón.*

2. Separación en la época moderna de la cuestión religión y ciencia respecto de la cuestión religión y filosofía

Ahora bien, a medida que vaya disolviéndose el bloque ciencia-filosofía, las relaciones de la religión con este bloque se irán separando también en dos, con tratamientos distintos: la «familia de relaciones entre la religión y la filosofía» y la «familia de las relaciones entre las ciencias positivas y la religión».

Esta separación no borra los paralelismos que puedan mediar entre las relaciones de ambas familias con la religión. Los tipos de relaciones que se irán dibujando entre la ciencia y la religión tendrán su paralelo con los tipos de relaciones que ya se habían dibujado entre la filosofía y la religión. En líneas generales cabría decir que el conflicto religión-filosofía se tolera peor por parte de las religiones que el conflicto entre religión y ciencia, en el sentido de que la religión puede «replegarse» ante un descubrimiento científico y aun digerirlo más fácilmente, mediante oportunas interpretaciones alegóricas, de lo que pueda hacer ante una argumentación filosófica sólida. Si la Biblia o los Setenta ponían en el 6000 antes de Cristo la fecha de la creación del Mundo, y las ciencias físicas y naturales retrasan esa fecha hasta quince mil millones de años antes, será más fácil reinterpretar la fecha bíblica que negar la fecha científica, y lo mismo ocurrirá con la cuestión de los orígenes del hombre. Si la Biblia nos ofrecía el relato de la creación de Adán a partir de un barro arcilloso modelado por Dios, al cual después le insufló el espíritu, y la ciencia transformista establece que los hombres proceden de una transformación de los monos, de los primates, no tardará en aparecer una interpretación alegórica de la arcilla bíblica, y aún de la costilla de Adán, que se irá imponiendo entre los fieles por encima de la resistencia de los intérpretes más conservadores, que serán llamados fundamentalistas.

A las relaciones de conflicto supuestas entre religión y ciencia puede dársele un significado «favorable a la religión» o bien un significado favorable a la ciencia, o bien un significado neutro.

Favorables a la religión son las teorías de la ciencia convencionalistas o instrumentalistas que, al modo de Pierre Duhem, estiman que las ciencias sólo pretenden salvar los fenómenos mediante hipótesis cambiantes que no exigen ser reconocidas como verdaderas. Por esta vía interpretaron inicialmente las autoridades católicas el conflicto suscitado por Copérnico al desplazar a la Tierra del centro del sistema solar en el que le había colocado la astronomía de Tolomeo.

Favorables a la ciencia son las teorías de la ciencia que tienden a interpretar sistemáticamente, por vía alegórica o por cualquier otro procedimiento hermenéutico los dogmas religiosos en términos de proposiciones científico positivas. En general, estas posiciones tenderán a sustituir la fe religiosa por la fe científica, de acuerdo con la norma de la obra ya clásica de David Federico Strauss, *La vieja y la nueva fe* (1873).

Neutrales entre los conflictos entre religión y ciencia son muchas posiciones, en nuestros días ampliamente aceptadas entre filólogos y arqueólogos cristianos, que distinguen entre el Cristo de la fe y el Cristo histórico, y en nombre de esta renovación de la «teoría de la doble verdad» no temen proseguir las excavaciones que un poco al sur de Jerusalén parecen conducir a una urna en la que se conservan reliquias óseas de Cristo —la tumba de Cristo—, a pesar del dogma de la resurrección y ascensión a los cielos, central en la dogmática católica.

En cuanto a las relaciones armónicas, unas veces se interpretan según el esquema de la intersección o armonía positiva y otras veces se interpretarán según el esquema de la disyunción o armonía negativa. Libros tan celebrados como el de Werner Keller, *Y la Biblia tenía razón* (1955), están inspirados por el esquema armonista de la intersección (a los relatos de la Biblia sobre el maná que llovió del cielo para alimentar a los israelitas en su camino por el desierto, o a la retirada milagrosa de las aguas del mar Rojo, corresponderán hechos naturales al margen de todo milagro).

La metodología del armonismo negativo acaso encuentra su instrumento más eficaz en la teoría del agnosticismo positivo, acuñada por Thomas Huxley. Porque el agnosticismo no fue tanto o únicamente (como luego lo ha sido) la posición escéptica que, ante la cuestión de la existencia de Dios mantiene la *epojé* o la duda escéptica (que ni afirma como el teísta ni niega como el ateo la existencia de Dios). El agnosticismo fue concebido originariamente por Huxley con referencia, no tanto a la teología natural o filo-

sofía (que se ocupa de la idea de Dios) cuanto a la teología dogmática (que se ocupa de la Revelación que Dios hizo a los hombres). Huxley acuñó en efecto el término agnosticismo a partir del término gnosticismo, que designaba a ciertas iglesias o sectas citadas por San Pablo (Hechos de los Apóstoles XVII, 23), que se atribuían una doctrina a ellas revelada de carácter soteriológico (una doctrina que era preciso reconocer como doctrina de salvación). Y el agnosticismo iba referido, ante todo, a estas doctrinas que Huxley consideraba indecisibles (cuanto a su verdad o error) por los métodos de la ciencia natural (aunque él estuviese inclinado a tomar, en caso de conflicto, «el partido de la ciencia»). De este modo Huxley ofrecía, sin embargo, un marco armonista, aunque negativo, para formar un amplio pacto de no agresión entre la ciencia y las religiones positivas, mantenidas por las iglesias evangelistas, anglicanas o católica.

3. Entrecruzamiento de problemas entre los dos tipos de cuestiones planteadas

Hay que tener en cuenta también que aunque el análisis de las relaciones entre la ciencia (positiva) y la religión haya sido reconocido como un orden de análisis distinto del que requiere el tratamiento de las relaciones entre filosofía y religión, lo cierto es que, de hecho, ambos órdenes de análisis se entrecruzan y confunden constantemente, lo que no tiene nada de extraño teniendo en cuenta la involucración existente entre la filosofía y la ciencia. Un ejemplo muy claro fue el debate que estalló a raíz de la publicación de la *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia,* en 1874, de Guillermo Draper, un auténtico bestseller mundial de su época, que en España fue traducido dos veces ya en 1876, una de ellas la traducción de Augusto T. Arcimís, astrónomo y miembro de la Sociedad Astronómica de Londres, y amigo de Francisco Giner de los Ríos, fue prologada extensamente por un Nicolás Salmerón que evolucionaba desde el krausismo al positivismo, y suscitó gran número de respuestas cristianas: José Mendive S. J., *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas,* 1883; Miguel Mir S. J., *Harmonía entre la ciencia y la fe,* 1881; Antonio Comellas Cluet, *Demostración de la armonía de la religión católica y la ciencia,* 1880; además de la ya citada obra de fray Tomás Cámara, cuya primera edición apareció en 1879. Es obligado recordar también en este contexto la monumental obra del cardenal Zeferino González, en dos volúmenes, *La Biblia y la Ciencia,* Madrid, 1891.

Lo que importa subrayar aquí es que en todas estas obras, sin perjuicio de que en sus títulos figura el término ciencia como correlativo al término religión (o a Biblia o a fe), se tratan también cuestiones de naturaleza filosófica, como seguirá ocurriendo con el libro, también un bestseller, que Bertrand Russell publicó en 1935 con el título *Religión y ciencia.*

Sin embargo, la confusión entre la filosofía y la ciencia en las obras que llevan como título religión y ciencia no es tan grave, con serlo mucho, como la confusión de las más diversas religiones y de las más diversas ciencias en los términos singulares «Religión» y «Ciencia». Porque al hablar de «Religión» se está asumiendo la perspectiva de un concepto unívoco de religión, como si fuera posible atribuir a todas las religiones un tipo de relación uniforme (ya fuera conflictiva, ya fuera armónica) con «la Ciencia». Y otro tanto habría que decir cuando se utiliza el término «Ciencia», en la medida en que sugiere la perspectiva de una ciencia uniforme (incluso unitaria), susceptible de ser tomada como término de una relación con «la Religión» (o acaso con cada una de las diversas religiones).

Sin duda estos conceptos unívocos de religión y de ciencia toman su forma rígida y abstracta de una ideología muy precisa: la ideología positivista de la ciencia como expresión de una misma metodología racional (ya se aplique a campos diversos, ya consiga unificar estos campos en una ciencia unitaria), o la ideología de las religiones universales (terciarias) que presupone que la verdadera y única religión es, al menos en cuanto a su dogmática esencial, la religión por antonomasia, judía, cristiana o musulmana, según los casos.

Pero lo que tenemos que impugnar, como cuestión de principio, es el sentido mismo del planteamiento de la cuestión «religión y ciencia» desde el momento en que tenemos en cuenta que, salvo confundir todo, no cabe hablar de religión en general en el momento de analizar las relaciones de las religiones con las ciencias positivas; ni tampoco cabe hablar, sin confundirlo todo, de ciencia en general, en el momento de establecer las relaciones entre las diversas ciencias (o de las diversas fases de las ciencias con las religiones). Y, de hecho, el padre Cámara, en el libro citado, ya se dio cuenta de que Draper no se refirió en su *Historia del conflicto* tanto a los conflictos entre la ciencia y la religión en general, sino sobre todo a los conflictos entre la ciencia física y la religión católica romana, redefinida en el Concilio Vaticano I, y llegaba a insinuar que Draper escribió su libro por iniciativa y a cuenta de Bismarck, como un episodio del *Kulturkampf.*

Si queremos introducir un mínimo rigor en el tratamiento no meramente doxográfico del tema «religión y ciencia» será preciso distinguir no sólo diversas religiones (hinduismo, cristianismo, islamismo...), sino sobre todo

diversas fases o estados de las religiones, y será preciso distinguir no sólo diversas ciencias (matemáticas, físicas, sociológicas), sino también diferentes estadios o fases de las ciencias.

Las distinciones que a continuación vamos a tener en cuenta son las mínimas y requerirían subdistinciones mucho más abundantes que desbordarían los límites de esta obra. En todo caso, las distinciones que en número mínimo proponemos serán suficientes, nos parece, para romper el estilo inveterado de tratar estas cuestiones desde la perspectiva unívoca implicada en la forma singular de los términos Religión y Ciencia.

4. Tres fases de la religión y cuatro acepciones de ciencia

Distinguimos, como ya hemos hecho en otros capítulos, tres grandes estadios o fases de la religión (*primaria, secundaria y terciaria*) que corresponden a tres ideas de religión que son mucho más que meras especies distributivas o independientes de un mismo género en el sentido de Linneo (que es similar al que Porfirio dio a este concepto): son partes atributivas de un todo que «evoluciona» a través de milenios y en cuyo curso cabría distinguir los tres estadios históricos consabidos.

Distinguimos también cuatro grandes etapas de la ciencia (y aun de la teoría de la ciencia), a las que corresponderían cuatro acepciones de la idea de ciencia que coexisten, ya sea pacíficа, ya sea polémicamente, en nuestros días. En primer lugar el estadio o concepto de la *ciencia como saber hacer*; en segundo lugar el estadio de la *ciencia como sistema de proposiciones* derivadas de principios ciertos (que es la idea de ciencia que ofreció Aristóteles en sus *Segundos analíticos*, y la que permitió a los comentaristas judíos, cristianos o musulmanes de textos revelados considerar sus teologías dogmáticas como ciencias en el sentido aristotélico, sin más que cambiar las premisas o axiomas naturales, procedentes de los sentidos, por las premisas de fe procedentes de las respectivas revelaciones); en tercer lugar el estadio de las *ciencias positivas* aparecidas en la época moderna (Mecánica, Termodinámica, Química...), una vez recuperada la Geometría griega; y, en cuarto lugar, el estadio de las *ciencias humanas* (de las ciencias culturales, tales como Lingüística, Sociología, Antropología, Economía política... que han ido construyéndose a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con la voluntad constante de no confundirse, al menos metodológicamente, con la filosofía).

Somos conscientes de que la descomposición de la idea de religión en los tres estadios propuestos levantará indignados desacuerdos en los lectores,

pero nos hemos arriesgado a asumir los riesgos en este lugar no menos conscientes de que el crítico a la teoría de las tres fases de la religión, si quiere elevarse sobre un nivel meramente doxográfico en el tratamiento de esta cuestión («según Feuerbach, según Frazer...»), deberá también utilizar otra teoría clasificatoria de las religiones, que a su vez levantará desacuerdos no menos profundos. Valga pues la clasificación ternaria propuesta como un modo no unívoco de plantear la cuestión de las relaciones entre religiones y ciencias.

Mutatis mutandis diríamos lo mismo de la ciencia. La clasificación propuesta de las clase acepciones-fases de la idea de ciencia levantará en muchos lectores profundos desacuerdos; pero si ellos se ven obligados a proponer otras clasificaciones estaremos por lo menos de acuerdo en la convicción del imprescindible trato del asunto dejando de hablar de «la Ciencia» en general.

5. Religión primaria y ciencias como saber hacer, religión secundaria y ciencia proposicional

Basta tener a la vista una clasificación (una tipología, un desmembramiento...) de la religión o de la ciencia, tal como las que hemos presentado, para que la fórmula temática de referencia («relaciones entre religión y ciencia») quede literalmente arrasada. ¿De qué religión estamos hablando o a qué ciencia nos estamos refiriendo?

Porque la fórmula temática singular se nos descompone inmediatamente en doce rótulos («relaciones de la religión primaria con la acepción primera de ciencia», «relaciones de la religión primaria con la acepción segunda de ciencia», etc.), alguno de los cuales carece de sentido (o su sentido es vacío) aunque están contenidos en la fórmula temática de referencia. Por ejemplo, el rótulo «relaciones entre la religión primaria y la ciencia en su tercera acepción» es un rótulo en principio vacío, porque en la época de las religiones primarias no estaba constituida ninguna de las ciencias positivas (otra cosa es que las religiones primarias de la Prehistoria puedan ser analizadas con los métodos de las ciencias actuales, y no ya como religiones primarias existentes, sino por sus reliquias; y esto dicho sin perjuicio de poder encontrar también supervivencias de religiones primarias entre nuestros contemporáneos primitivos o incluso un culto a las serpientes en nuestros contemporáneos urbanitas, lo que permitiría rellenar de algún modo ese rótulo aparentemente vacío).

Sin embargo la fórmula «relaciones de la religión primaria con la ciencia en su primera acepción (saber hacer)» mantiene todo su sentido, porque,

sin duda alguna, nuestros antepasados cazadores tenían desde luego una ciencia de la caza, un saber hacer o tratar con la fauna del Pleistoceno que había de confundirse muchas veces, según la teoría, con un trato prudencial de tonalidad religiosa. Incluso cabría sugerir las relaciones que esta ciencia, de primera acepción, pudiera tener con algunas especies de ciencia de la tercera acepción, principalmente con las ciencias etológicas.

También la ciencia, en su primera acepción, tiene mucho que ver con las religiones secundarias. Eutifrón, en el diálogo platónico, sabe hacer muchas cosas propias de las religiones secundarias. Atiende, mediante la piedad, al cuidado de los dioses, sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, a la manera por cierto (como lo hace Sócrates) como la hípica atiende al cuidado de los caballos, la cinegética al cuidado de los perros y la ganadería al cuidado de los bueyes. De este modo parece que Sócrates, sin quererlo acaso, está comparando la piedad de Eutifrón, que consiste en el cuidado de los dioses [secundarios], con los cuidados que otros hombres dispensan a otros animales, tales como caballos, perros o bueyes, que en otro tiempo desempeñaban el papel de númenes [de las religiones primarias]. Pero la ciencia de Eutifrón, que es la ciencia como saber hacer, no es ciencia en segunda acepción (la ciencia como sistema proposicional derivado de principios), porque lo que está demostrando Sócrates en el diálogo platónico es que Eutifrón, el adivino sacerdote, no tiene principios últimos, ni coherencia. Incluso ignora que su definición de lo piadoso («aquello que es querido por los dioses») es muy superficial, dado que «lo piadoso, dice Sócrates, es querido por los dioses porque es piadoso, y no es piadoso porque es querido por los dioses». Y además, añade Sócrates, los dioses quieren cosas distintas y por eso se enfrentan entre sí.

¿Y cómo no reconocer las relaciones entre las religiones terciarias y esa ciencia, dada en su segunda acepción, la aristotélica, que se conoce desde hace siglos como teología dogmática?

Porque la teología dogmática no es propiamente una disciplina filosófica, como pudiera serlo la teología natural, creada por Aristóteles (con todos los precedentes que se quieran) en el libro VIII de su *Física*, al establecer la doctrina del Primer motor. Una teología natural, la aristotélica, que por cierto comprometía seriamente, como ya dijimos, la posibilidad misma de la religión entendida como relación de comunicación recíproca (por la plegaria o por la revelación) entre el primer Motor inmóvil en cuando Acto puro y los hombres en continuo movimiento.

Las religiones del libro «pusieron a hablar» al Dios de Aristóteles. Pero las doctrinas reveladas, aunque ciertas, parecían confusas y desordenadas: era

preciso distinguirlas y sistematizarlas. Y de este proceso surgiría una ciencia en sentido aristotélico, la teología dogmática, que se ajustaba plenamente a la idea de ciencia de los *Segundos analíticos,* sin más que cambiar la axiomática fundada en los sentidos por los datos de la revelación. En lenguaje escolástico: la ciencia, supuestas las premisas dadas (que ya no son el resultado de una ciencia que se define en función de las conclusiones silogísticas que puedan ser derivadas de las premisas), se constituye en el momento de sacar conclusiones. En el caso más sencillo, la teología dogmática construirá silogismos teológicos cuya premisa mayor es de fe, la premisa menor es de razón y la conclusión mixta, de razón y fe, será la conclusión científica teológico-dogmática.

Es cierto que algunos, como Unamuno, ofrecieron ejemplos de silogismo teológico sumamente sospechosos, como pudiera serlo el «silogismo del cristiano» («Cristo es inmortal, el hombre cristiano se identifica con Cristo, luego todo Cristo [todo cristiano] es inmortal»). Un lógico eminente, como Heinrich Scholz, negó, en un congreso organizado por el teólogo protestante Karl Barth, el carácter científico de la teología dogmática. Sin embargo en muchas facultades de Teología la teología dogmática sigue siendo considerada como ciencia, al menos en la acepción de «sistematización de proposiciones derivadas de principios» (sin que sea necesario creer en ellos).

Desde la concepción de la ciencia que nosotros presuponemos aquí (la Teoría del cierre categorial), cabría incluso considerar a la teología dogmática (por lo menos en alguna de sus versiones) como una ciencia según su cuarta acepción, la que corresponde a las ciencias humanas, como puedan serlo las ciencias histórico-filológicas. La teología dogmática de los cristianos, en tanto sistematiza, clasifica, jerarquiza y concatena las premisas bíblicas, los tratados de los escritores sagrados y los datos de la paleontología y la epigrafía, no sería una disciplina muy distinta, por ejemplo, de la disciplina histórico-filológica que, con Dumézil, se ocupa de los dioses indoeuropeos.

Y en todo caso cabe reconocer verdades comunes a los credos religiosos y a las teorías científicas, o tenidas por tales, lo que no tiene nada de misterioso, teniendo en cuenta la involucración de las religiones (sobre todo terciarias) con los conceptos de su época. Así la Biblia, no ya la hebrea o la aramea, sino la Vulgata, puede hablar, en los Salmos 18:16 o 72:8 y en otros lugares, del *Orbis terrarum* en correspondencia con la doctrina coetánea de la esfericidad de la Tierra, y ello no será debido a una misteriosa armonía entre la fe y la razón, sino a la concordancia, por decirlo así, entre la razón y la razón: los redactores de la Vulgata o de los Setenta ya conocían la ciencia astronómica griega.

6. Evolución de la cuestión religión y ciencia y consolidación de los «fundamentalismos»

Cualesquiera que sean las razones, lo cierto es que en estos primeros años del siglo XXI, el planteamiento del tema «religión y ciencia», que llenó prácticamente todo el campo a lo largo de los dos siglos anteriores, parece que se va desdibujando poco a poco. Ocurre como si el propio curso de los movimientos sociales internacionales, consecutivos a la Segunda Guerra Mundial (el contacto real de religiones de culturas muy diversas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Concilio Vaticano II, y aun el mismo desplome de la Unión Soviética, que arrastró con él al Instituto de Ateísmo, así como el propio desarrollo de las ciencias etnológicas y antropológicas y el curso de las religiones más agresivas —las llamadas sectas destructivas— que llevan al suicidio de centenares de adeptos, sin olvidar las corrientes extremistas musulmanas de la yihad o de los talibanes afganos que intervinieron en las masacres del 11-S y del 11-M), hubieran atenuado las polémicas más agudas entre la religión y la ciencia, tomadas en abstracto, y hubieran cedido las posiciones extremas, antes consideradas progresivas (el racionalismo científico o el fideísmo religioso) a las posiciones más moderadas por el relativismo, el agnosticismo, la tolerancia, la comprensión del otro y el pensamiento Alicia.

De hecho estas posiciones extremistas son percibidas hoy (dejando aparte obviamente a sus propios militantes) de modo peyorativo, y ya no hablamos de ortodoxia, observancia o fideísmo, sino de fundamentalismo.

Por supuesto, la denominación «fundamentalismo» no es de estos últimos años, puesto que tiene ya casi un siglo de antigüedad. Lo que es nuevo es la transformación de la valoración del término, que habiendo comenzado siendo «puesto en valor positivo» por sus creadores ha terminado en los nuestros transformado en un valor negativo, en un contravalor, y utilizado ampliamente como término dogmático de corrientes, sectas o escuelas que son consideradas por la mayoría como peligrosas o despreciables.

Cabría decir que si en los siglos XIX y XX la fórmula temática religión y ciencia, en toda su generalidad rígida y abstracta, se mantenía en los debates académicos, políticos, periodísticos o cotidianos como una cuestión discutida pero bien planteada, en los últimos años, y gradualmente, pero sobre todo a partir del 11 de septiembre del año 2001, la fórmula temática ha sido sustituida por otras fórmulas que giran en torno a los fundamentalismos, como designación de ideologías, corrientes religiosas o políticas consideradas despreciables o peligrosas.

Hay un amplio consenso, al menos en un punto: que el término «fundamentalismo» fue acuñado como concepto teológico-político en un ambiente protestante norteamericano, a raíz de la publicación entre 1910 y 1920 de la obra *The Fundamentals: a Testimony to the Truth,* 12 vols., impulsada por los hermanos Milton y Lyman Stewart (dos abogados enriquecidos con negocios petroleros) y en la que colaboraron casi cien autores (entre ellos obispos episcopalianos, presbiterianos, metodistas, evangelistas...). La obra tuvo una gran repercusión e influyó directamente en dos organizaciones de traductores de la Biblia a más de mil idiomas, los Traductores Wycliffe (el Instituto Lingüístico de Verano, del que fue ilustre miembro Kenneth Pike, autor de la célebre distinción emic/etic) y la Misión Nuevas Tribus. *The Fundamentals* sirvió en realidad para dar nombre a un movimiento que, en el marco de las iglesias protestantes, había reaccionado ya desde finales del siglo XIX contra la teología liberal, que culminó en la llamada Teología de Princeton (New Jersey), encabezada por Archibald A. Hodge (1823-1886) y Benjamin B. Warfield (1851-1921). En cualquier caso, ya desde 1910, la Asamblea Presbiteriana (tras un debate acerca de si era posible ordenar a unos novicios que se negaban a reconocer como artículo de fe que Cristo hubiera nacido del cuerpo de una virgen) había establecido los cinco fundamentos considerados esenciales para la fe cristiana: 1) la Biblia está inspirada por el Espíritu Santo y es infalible, 2) Cristo nació del vientre de una Virgen, 3) Cristo murió una sola vez, 4) Cristo resucitó según su cuerpo, y 5) los milagros de Cristo son hechos reales.

Como paralelo católico del fundamentalismo protestante norteamericano podría tomarse acaso el movimiento impulsado por los papas León XIII, *Aeterni Patris* (1879), y sobre todo Pío X, cuya encíclica *Pascendi* (1907) definió y condenó el *modernismo*, término acuñado por él, con el que designaba a un conjunto de intérpretes muy liberales (Loisy, Laberthonnière, Le Roy...) de los textos sagrados en la línea del «movimiento de desmitificación de la Biblia» que en Alemania encabezaría Bultmann. La *Pascendi* y el juramento antimodernista (sugerido a los estudiantes y profesores de los seminarios y universidades católicas) constituyen, en efecto, el equivalente católico europeo del fundamentalismo protestante norteamericano.

Sin embargo, nos arriesgamos a sugerir que el fundamentalismo de las primeras décadas del siglo XX, aunque constituido en un contexto religioso (protestante o católico), tenía mucho que ver con la teoría de la ciencia de Aristóteles, a través precisamente de la idea de una teología dogmática como «ciencia en marcha», tal como la hemos descrito en el punto anterior (y esto dicho sin perjuicio de que la teología dogmática estuviese flanqueada

por la teología bíblica y por la llamada, entre los católicos, teología fundamental, que tenía, a pesar de su nombre, una aspiración distinta —más próxima a la teología natural que a la teología bíblica— de la del fundamentalismo protestante). Si esto fuera así quedaría justificado hablar de fundamentalismo científico en los términos en los que hablaremos más adelante, pero sin necesidad de postular una influencia directa del fundamentalismo religioso (teológico) en el fundamentalismo científico, ni tampoco de apelar a un simple mecanismo de metonimia.

Más que de influencia o de metonimia hablaríamos de un paralelismo o analogía de proporción compuesta entre ciencias positivas (no filosóficas) muy diferentes, a saber, las ciencias físicas y naturales (que hemos clasificado en la tercera acepción de ciencia) y las ciencias teológico dogmáticas (que hemos clasificado en la segunda o en la cuarta acepción de ciencia, de entre las que hemos considerado). Un paralelismo que se explica muy bien desde el tronco común aristotélico que le atribuimos, y del que también cabe derivar (dada la importancia que Aristóteles confirió a la verdad de las premisas) la connotación soteriológica o salvadora que acompaña tanto al fundamentalismo teológico como al fundamentalismo científico.

7. Fundamentalismo e integrismo

El concepto de «fundamentalismo» está muy entretejido, sobre todo en España, con el de «integrismo»; pero son conceptos muy distintos, aunque el fundamentalismo puede también ser integrista, si bien es más difícil que el integrismo sea fundamentalista.

Por lo demás, el término fundamentalismo aparece muy tardíamente en España. Si nos atenemos al banco de datos de la Real Academia Española la primera aparición registrada hasta la fecha corresponde al libro de Jesús Fueyo Álvarez, *Estudios de Teoría Política* (que contiene diez artículos publicados entre 1950 y 1968), en los que se habla del «fundamentalismo teológico tradicional» que hacía intangible, incluso *solutus legibus,* el poder político. Frente a este fundamentalismo tradicional se abrirá la vía doctrinal de la constitucionalización y Fueyo recuerda cómo Francisco Suárez, en 1613, en su *Defensio Fidei,* se opondrá a la versión jacobita del fundamentalismo. Según el banco de datos de la Academia, hasta 1979 no aparece la expresión «fundamentalismo bíblico» y hasta 1980 la expresión «fundamentalismo islámico».

«Integrismo» fue denominación de un partido político creado por Ramón Nocedal, a fines del siglo XIX, con raíces carlistas, pero con importante

implantación religiosa católica en su ideario, alianzas, etc., que también se organizó para salir al paso del catolicismo liberal en ascenso, que había sido condenado ya por Pío IX en 1864 (sin perjuicio de lo cual el *Syllabus*, publicado ese año con su encíclica *Quanta cura*, terminaba con una proposición final, no integrista, que sólo es «extraña» si se confunde el fundamentalismo con el integrismo: «LXXX. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo [político] y con la moderna civilización»). En el discurso que pronunció en el Congreso, en marzo de 1902, contra el Gobierno de Sagasta, Nocedal decía: «Yo no predico la guerra civil, ni el motín, ni la algarada... [sino que busco]... reivindicar nuestros derechos conculcados, a defender la verdad desconocida, a restaurar el imperio absoluto de nuestra fe íntegra y pura y a pelear con los partidos liberales a quienes no yo, sino León XIII, llama imitadores de Lucifer, hasta derribar y hacer astillas el árbol maldito.»

Sin duda, las diferencias entre el fundamentalismo y el integrismo no están formalmente definidas, pero podemos arriesgarnos a establecerlas de un modo no enteramente arbitrario o estipulativo, sino apoyado en los contextos respectivos pertinentes. En efecto:

Fundamentalismo dice asunción de principios (de un sistema religioso, político o científico), por tanto «racionalismo» de tal sistema, jerarquización lógica de sus proposiciones, al margen de su contenido, y determinación de corolarios y aplicaciones prácticas pertinentes; pero no dice necesidad de adhesión a la totalidad de consecuencias directas y de correlaciones o aplicaciones en todo momento; incluso puede admitir la posibilidad de bifurcaciones, en algún punto, de los principios fundamentales. Dicho de otro modo: el fundamentalismo no es necesariamente integrista, aunque pueda serlo; contiene un germen de tolerancia o transigencia (la que se manifiesta en la proposición 80 del *Syllabus* antes citado) del que carece el integrismo.

El integrismo, en cambio, antes que una racionalización del sistema de proyectos, proposiciones y orientaciones implicadas en un sistema religioso, político o científico, equivaldría a la decisión de asumir en bloque los componentes de ese conjunto en marcha, sin dejarse ninguno, como si todos ellos tuviesen la misma importancia (lo que recuerda la sentencia escolástica *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto* —lo bueno resulta de la causa íntegra, lo malo es lo que tiene algún defecto—, y la doctrina rigorista del estoicismo antiguo sobre la nivelación de todas las virtudes). El integrismo, según esto, está mucho más cerca del fanatismo intransigente de los talibanes musulmanes que del fundamentalismo. La tolerancia, que entre los católicos prescribía la corrección fraterna de las desviaciones privadas en fe

o en conducta de algún compañero antes del escándalo y la denuncia a las autoridades estaba más cerca del fundamentalismo que del integrismo.

El fundamentalismo y, en menor medida, el integrismo se presentan en dos modalidades muy distintas, en sus relaciones con los dominios o ámbitos exteriores (religiosos, políticos, culturales) en los cuales se han constituido. A veces el fundamentalismo (o el integrismo) asume una modalidad circunscrita al dominio en el que se formó; otras veces asume una modalidad expansiva, desbordante de su propio dominio originario, que lo orienta al control más o menos agresivo de los dominios exteriores, incluso en ocasiones con pretensiones universales, proselitistas o imperialistas. Conviene tener en cuenta que no todo movimiento imperialista o expansivo es, sin embargo, fundamentalista o integrista: el imperialismo inglés, de signo depredador, que seguía la metodología del gobierno indirecto de las colonias, no era fundamentalista ni integrista, sino que toleraba las costumbres religiosas o institucionales de los nativos, puesto que lo que le importaba realmente era obtener el cacao, el tabaco, el caucho, las maderas, las piedras preciosas o el té de las colonias.

Tampoco una empresa industrial o mercantil de rango internacional suele ser fundamentalista o integrista, porque lo que le interesa es vender automóviles o botellas de Coca-Cola a todos los países de la Tierra. La colonización francesa de África, durante el siglo XIX, tuvo en cambio mucho de fundamentalismo político, como heredera del imperialismo napoleónico, porque además de los intereses comerciales o industriales, pretendía implantar los ideales revolucionarios a los países ocupados. También fue fundamentalista expansivo, en este sentido, el imperialismo soviético, orientado a instaurar el comunismo en todos los pueblos controlados por él, como también había sido fundamentalista expansivo el Imperio español de los siglos XVI, XVII y XVIII. Los movimientos fundamentalistas judíos (los karaítas —que dejan de lado la tradición posbíblica incorporada al Talmud—, el sionismo religioso encabezado por Abraham Isaac Kook —1865-1935—, o el «bloque de los creyentes», Gush Emunim, fundado en 1974) tienen una orientación integrista, pero circunscrita y no expansiva o proselitista. El llamado fundamentalismo mormón (opuesto al mormonismo de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, que había dejado de lado la poligamia, la doctrina de Adán-Dios, la expiación con sangre) es un integrismo circunscrito a su propia secta, sin perjuicio de sus proyectos expansivos.

Sin duda, el fundamentalismo, casi siempre integrista, de signo expansivo por antonomasia, que utiliza métodos terroristas que implican la autoinmolación, es el fundamentalismo de los movimientos musulmanes de tipo

yihadista y, sobre todo, los movimientos que suscribieron el 23 de febrero de 1998 la «Declaración de guerra contra judíos y cruzados», promovida por Bin Laden y Al-Zawahiri. La teoría de la Yihad global (según Gustavo de Arístegui en *La Yihad en España, la obsesión por reconquistar Al-Andalus,* Madrid, 2005, pág. 80) comenzó a gestarse en la mente del teórico más fanático y uno de los más respetados del islamismo radical mundial, el padre del yihadismo violento, Sayyid Qutb, que vivió en Estados Unidos (país al que tenía una «aversión sin límites») en los años posteriores a la terminación de la Segunda Guerra Mundial. Suelen conocerse como *neofundamentalistas* a grupos radicales tales como el FLS argelino, talibanes o Al Qaeda.

Sin embargo, la corriente mahometana fundamentalista de signo expansionista más genuina es el llamado Movimiento islamista, que se formó poco después de terminar la Primera Guerra Mundial, y se extendió a través de universidades y élites, distanciado de las doctrinas tradicionales, en nombre de la democracia y de la interpretación personal de los textos. Sin embargo, tras la originaria corriente moderada de los islamistas (la de los Hermanos musulmanes) surgieron otras corrientes partidarias de la violencia, que se engloban en la Asamblea islámica.

8. Fundamentalismo islámico

El fundamentalismo, de estirpe cristiana, según la exposición que precede, pasó muy pronto a designar a ciertos movimientos musulmanes de los que acabamos de hablar. No falta quien ha sostenido (Bernard Lewis, *El lenguaje político del Islam,* Madrid, 1990, pág. 14) que el fundamentalismo es un concepto de difícil o imposible aplicación al islam, porque el Corán no admite, como la Biblia, interpretaciones literarias, alegóricas o de otro tipo; la interpretación sería siempre literal, y los llamados fundamentalistas musulmanes se diferenciarían de los otros mahometanos no sólo por la defensa del Corán, sino de la sharía o ley sagrada. Esto supuesto cabría afirmar, decimos por nuestra parte, que los llamados fundamentalistas musulmanes son antes integristas que fundamentalistas.

Sin embargo, lo cierto es que el término fundamentalista se ha ido consolidando como designación de los movimientos más radicales del islam, vinculados a la yihad o guerra santa y a la estricta obediencia de la sharía, es decir, si se prefiere, para designar el integrismo musulmán, sea o no fundamentalista en materia de exégesis coránica. Así, leemos en el *Diccionario de derecho islámico* de Felipe Maíllo, publicado en 2005, bajo la entrada *Usuliyya al-*

islamiyya: «Fundamentalismo islámico; es denominación genérica acuñada en época actual, que se aplica a todos los movimientos o a las tendencias que preconizan la vuelta a los genuinos principios del islam, esto es, al Corán y la tradición, sin ningún otro tipo de intromisión doctrinal, intrusión intelectual o injerencia institucional.» En el mismo artículo añade Maíllo: «Hay que subrayar que, bajo la etiqueta de fundamentalistas (*usuliyyun*) —a veces se les llama o se hacen llamar salafistas (*salafiyyun*)— o de islamistas (*islamiyyun*), existen grupos neotradicionalistas que buscan, sobre todo, frenar el cambio social en nombre de una condición legalista y puritana del islam.»

9. Otras formas de fundamentalismo

El concepto de fundamentalismo se ha propagado rápidamente a sistemas no estrictamente religiosos, sino jurídicos o políticos, acaso porque estos sistemas incluyen también abundantes contenidos proposicionales, proyectos, etc., susceptibles de ser ordenados y axiomatizados. Así, el fundamentalismo judicial podría definir la actitud de aquellos jueces «rígidos y coherentes» que abominan de todo cuanto tenga que ver con la escuela del llamado «uso alternativo del Derecho», y se guían por la sentencia *Fiat Iustitia, pereat Mundus* («Hágase la Justicia, perezca el Mundo»).

También cabría hablar de un fundamentalismo democrático: quienes dicen «la democracia no puede tolerar a los terroristas de ETA» —olvidando que tampoco la aristocracia puede tolerarlos— están muy cerca del fundamentalismo democrático. Como también podríamos hablar de un fundamentalismo pacifista («Paz a toda costa», «No a la guerra») o de un fundamentalismo de mercado (José Manuel Otero Novas, en su libro *Fundamentalismos enmascarados*, Ariel, Barcelona, 2001, ofrece interesantes aplicaciones del término fundamentalismo).

10. El «fundamentalismo científico» y sus orígenes: fundamentalismo y criticismo

Al hablar de los fundamentalismos en el contexto del presente capítulo sobre «religión y ciencia», es obligada la referencia al fundamentalismo científico, una vez que ya nos hemos ocupado de los fundamentalismos religiosos.

Podría parecer extraño, o incluso un contrasentido, a quienes asumen las posiciones propias de un antagonismo radical entre religión y ciencia, que

hablemos de fundamentalismo científico. Si la ciencia —se supone— se ha manifestado como la única fuerza capaz de detener al fundamentalismo religioso, y aun de demoler sus cimientos, ¿cómo podría hablarse de fundamentalismo científico, es decir, cómo podríamos atribuir a la ciencia las mismas desviaciones o incluso vicios innatos que atribuimos a la religión?

Sin embargo, nos parece obvio que semejante extrañeza sólo puede experimentarla quien comience identificando el fundamentalismo con el fundamentalismo religioso.

Pero si mantenemos el concepto de fundamentalismo anteriormente definido, que no es un concepto unívoco sino análogo (que derivaría además de la proporcionalidad entre las relaciones o razones de los axiomas o premisas y conclusiones del silogismo científico aristotélico, y las relaciones o razones de los artículos de la fe y la conclusión teológica), entonces no tiene nada de extraño que el fundamentalismo científico, aun en el supuesto de su enfrentamiento total, por la materia, con el fundamentalismo religioso, pueda considerarse como opuesto a él, a la vez que proporcionalmente análogo. Podemos hablar con rigor de fundamentalismo científico, y aun de integrismo científico, y además según variedades perfectamente controlables desde el concepto análogo. Por ejemplo, cabría distinguir un fundamentalismo circunscrito al ámbito académico de una ciencia determinada: por ejemplo, el fundamentalismo de los geómetras, o de los teóricos de la ciencia que no estaban dispuestos a admitir la posibilidad de prescindir de alguno de los cinco axiomas de Euclides y menos aún de sustituirlos por otros, como fue el caso del «fundamentalismo geométrico» de Kant, expresado además, de modo que nos parece ridículo, en la misma época en la que Gauss había ensayado otros principios de la Geometría, sin atreverse a hacerlos públicos por temor precisamente a los truenos de los fundamentalistas.

Pero también cabe hablar de un fundamentalismo científico expansivo o imperialista que muchas veces pretende establecer la hegemonía de una ciencia determinada sobre todas las demás («todo es Química» es una conocida expresión propia de científicos, genuinamente fundamentalistas y aun integristas, puesto que no sólo proponen a la Química como fundamento de las demás disciplinas científicas, sino que parecen comprometerse a dar cuenta íntegramente de los detalles más minúsculos de la vida orgánica o de la vida artística), y otras veces pretende establecer el dominio de la «ciencia unificada» (o de las comunidades científicas) sobre la Política, la Economía, el Arte, la Historia y, por supuesto, sobre la Religión, porque sería entonces cuando la «Ciencia» recuperaría el valor soteriológico (salvador de la Humanidad) que las sectas gnósticas del siglo II otorgaron a la «Sabiduría».

Un esbozo de lo que pudiera ser la idea de un fundamentalismo científico figura en el volumen 3 de la *Teoría del cierre categorial* (págs. 38-44, Pentalfa, 1993). El esbozo se refería principalmente a los fundamentalismos científicos de signo expansivo, vinculados generalmente al monismo, tanto ontológico (por ejemplo el de Ostwald) como gnoseológico (por ejemplo la propuesta de la ciencia unificada promovida por el Círculo de Viena). Al fundamentalismo científico se le oponía el criticismo, a la manera como al fundamentalismo religioso se le oponía el liberalismo.

Allí se citaba a Laplace como un precursor del fundamentalismo científico, en cuanto autor de la hipótesis del genio omnisciente, capaz de predecir, supuestas ciertas condiciones iniciales, la totalidad de los acontecimientos futuros del Universo. Un genio cuya ciencia asumía el papel de la ciencia divina tradicional.

También se proponía, como ilustración de las posiciones propias del fundamentalismo científico, frente al criticismo, la polémica que tuvo lugar en el Congreso de Gotinga en septiembre de 1854, entre Karl Vogt, profesor de Zoología en Ginebra y que representaba claramente a un fundamentalismo científico apoyado en supuestos materialistas, y Rudolf Wagner, profesor de Filosofía de la misma Gotinga, que mantuvo las posiciones características de un «criticismo moderado»: criticismo que encontró su mejor formulación en la célebre conferencia que sobre *los límites del conocimiento natural* pronunció en 1872 Émile du Bois-Reymond (sobre supuestos muy diferentes a los del criticismo kantiano, como más adelante diremos), y en la que contraponía el *Ignoramus* indiscutible de las ciencias naturales coetáneas al *Ignorabimus* de las ciencias del futuro: «Frente a los enigmas del mundo material, el investigador de la Naturaleza está habituado desde hace tiempo, con viril renuncia, a pronunciar su *Ignoramus*... donde él ahora no sabe, pero podría acaso saber o sabrá un día en ciertas condiciones. Pero frente a los enigmas relativos a qué sean materia y fuerza, y cómo ellas puedan ser capaces de pensar, debe, una vez por todas, plegarse a un veredicto mucho más duramente renunciativo: *Ignorabimus*.» (Un análisis del significado del criticismo de Du Bois Reymond, frente al criticismo de Kant, en nuestro artículo: «Ignoramus, Ignorabimus!», *El Basilisco*, n.° 4, marzo-abril 1990, págs. 69-90.)

La sentencia «*Ignoramos, Ignoraremos!*», pronunciada por Du Bois Reymond, uno de los más importantes fisiólogos de Alemania en los años en los que Bismarck había lanzado el *Kulturkampf*, desencadenó un debate torrencial en el que se alinearon criticistas y fundamentalistas científicos, implicados unos y otros en las contradicciones entre el espiritualismo (que

tenía su más firme apoyo en la Iglesia católica) y el materialismo (impulsado por las internacionales obreras), sin contar, de por medio, a la Alemania emergente de Bismarck.

Virchow (el famoso biólogo que acuñó la sentencia *Omnis cellula ex cellula,* y el lema del *Kulturkampf*) afirmaba en su discurso al congreso de naturalistas alemanes de 1871, poco después de la victoria en la guerra franco prusiana, que «la utilidad de la ciencia natural en el plano material es hoy universalmente reconocida y ha encontrado una confirmación en la supremacía técnica demostrada recientemente por los alemanes contra los franceses». Sin perjuicio de que en un congreso de 1877, el mismo Virchow, en polémica con Haeckel, mantuviese su política de autolimitación de la ciencia académica (a propósito, por ejemplo, de las divulgaciones populares del darwinismo), a fin de evitar que la difusión de las convicciones materialistas radicales pudieran hacer juego a la nueva fuerza revolucionaria constituida por el comunismo.

David Federico Strauss, que ya era famoso por su *Vida de Jesús* (publicada en Tubinga en 1835), comentó la conferencia de Du Bois Reymond en el Prefacio de la segunda edición (1873) de su no menos célebre obra *La antigua y la nueva fe* (Leipzig, 1872), en la que se exponen ideas fundamentalistas ligadas a la nueva ciencia de la naturaleza, entendida como un cauce que reduce prácticamente el espiritualismo al materialismo. Ernesto Haeckel, en *El monismo como nexo entre la religión y la ciencia, profesión de fe de un naturalista* (Madrid, 1892), ofreció una especie de *summa* de los principios del fundamentalismo cientificista.

Por supuesto, el debate entre criticistas y fundamentalistas científicos no quedó zanjado ahí. Federico Engels o David Hilbert mantuvieron posiciones claramente fundamentalistas. «En Matemáticas —decía Hilbert— todo problema ha de tener solución; ¡en Matemáticas no cabe el *Ignorabimus*!»

Y este fundamentalismo, aunque pudo ser eclipsado a lo largo de los años (la «Física de Weimar» de los años posteriores a la Primera Guerra Mundial: relativismo spengleriano, principio de incertidumbre de Heisenberg...), no desapareció. Permaneció en la tradición de lord Kelvin, cuando en su discurso de 1900 ante la Asociación Británica para el Avance de las Ciencias terminaba diciendo: «Ya no hay nada nuevo que descubrir en Física. Todo lo que queda es hacer mediciones más precisas.»

Otros muchos señalados acontecimientos en la historia de las ciencias durante el siglo XX, como pueda serlo el bourbakismo en Matemáticas, las teorías denominadas TOE (teorías del todo) o incluso la corriente impulsada en Física por el llamado «principio antrópico», pueden ser interpretadas como

resultantes de una inspiración fundamentalista expansiva. Fundamentalismo científico que, por lo demás, brota espontáneamente por los cauces gremiales autodenominados «comunidades científicas», cada vez más convencidas (tras el éxito del Proyecto Manhattan del que resultó la Bomba Atómica, de los viajes espaciales y de los avances de la Genética) de la dependencia que de ellas tienen los poderes militares, económicos y políticos, a los que constantemente piden, a veces de modo solemne y sublime, incrementos para gastos de investigación en los presupuestos generales de los Estados. En España, el denominado «Manifiesto de El Escorial», del año 2002, podría servir de ilustración de esta actitud expansionista del fundamentalismo científico.

11. Fundamentalismo diárquico

No estará de más reseñar aquí la existencia de lo que podríamos llamar «fundamentalismo diárquico», cuya implantación está muy consolidada y en creciente en los ámbitos académicos en los cuales investigadores y profesores eminentes en alguna especialidad científica son al mismo tiempo creyentes en alguna religión, incluso miembros de alguna Iglesia o congregación religiosa.

El fundamentalismo diárquico —por la diarquía religión y ciencia— podría considerarse, al menos en los casos más extremos, como una simple yuxtaposición del fundamentalismo científico y del fundamentalismo religioso. El decano, e ilustre histólogo a su vez, de una importante Facultad de Medicina española me explicaba de este modo su posición: «Desengáñese usted [decía refiriéndose a mí en cuanto profesor de Filosofía], el Mundo se divide en dos mitades que contienen dos haces de planos: de tejas arriba y de tejas abajo. De tejas abajo hay que reconocer la hegemonía de la Ciencia, de tejas arriba la de la Fe [católica en este caso]. Y no deben hacerse concesiones a ningún tercer plano o dominio, ni a la superstición [que sería una religión ficción] ni a la filosofía [que sería una ciencia ficción].» Por supuesto, estos dos fundamentalismos en diarquía no se contradicen para quienes creen que, siendo paralelos, no tienen ningún punto de contacto.

Al preguntar a mi amigo el ilustre histólogo sobre el lugar desde el cual él establecía la división del Mundo en esos dos planos: «La división del Mundo en estas dos mitades, de tejas arriba y de tejas abajo, ¿se establece desde algún plano situado tejas arriba o desde algún plano situado tejas abajo?», el histólogo ilustre me respondió: «No estoy dispuesto a que usted me enrede con argucias filosóficas ni tengo tiempo para enredarme en ellas.»

12. Los fundamentos del fundamentalismo científico

Ante todo me apresuraré a expresar mi reconocimiento a las razones y motivos del fundamentalismo científico.

Sin duda el fundamentalismo científico tiene a su vez fundamentos reales, no es una actitud apoyada sobre el vacío, puramente gratuita. Al menos, desde la perspectiva de la concepción de la ciencia implícita en la Teoría del cierre categorial, cabe reconocer a las ciencias una importancia decisiva en el conjunto de la vida humana, y en el proceso de su desarrollo, así como en la propia maduración de la concepción del mundo. La valoración que desde la Teoría del cierre categorial hay que otorgar a la ciencia es muy alta, y no puede limitarse al reconocimiento de ciertos servicios útiles para la vida cotidiana (incluyendo aquí su capacidad para llenar el tiempo de ocio de algunas minorías). La valoración de la ciencia en el conjunto de la vida y de la historia humanas no se refiere además a algunos detalles más o menos significativos, sino al constitutivo de su misma globalidad.

Por de pronto, la importancia de la ciencia se deduce ya de su misma racionalidad. Partimos del supuesto de que la racionalidad (que entendemos, antes que como un atributo psicológico, vinculado al espíritu o al cerebro de algún primate transformado, como un resultado de los procesos institucionales en los cuales suponemos consiste la vida humana) es la característica misma del hombre en cuanto se diferencia de los animales, y que la racionalidad no es sólo un rasgo elitista de los hombres, sino un rasgo constitutivo suyo, y ello desde su principio. No podemos suscribir aquellas tesis, tan en boga hace un siglo, que Lévy-Bruhl formuló y que presentan a nuestros primeros antepasados como aprisionados por una mentalidad prelógica. Si un cazador primitivo se guiase por el principio prelógico de la bilocación —si él creyera realmente que el oso que tiene enfrente, o él mismo, puede estar en dos lugares a la vez—, difícilmente podría salir victorioso en la lucha con el animal. Todas las técnicas de los hombres primitivos —el hacha de sílex, el arco y la flecha, el cepo...— son otras tantas instituciones racionales.

Ahora bien: las ciencias proceden de las técnicas, desarrollando su racionalidad cada vez a niveles más altos y sutiles. Y esta racionalidad científica no sólo nos distingue hoy, como hombres, a título de ornato o de dignidad, respecto de los demás animales. Nos permite sencillamente vivir. No sería posible la vida de los 6.500 millones de individuos del presente sin la existencia de las tecnologías a las cuales las ciencias han abierto paso, a tecnologías del transporte, del cultivo de plantas (la revolución verde), del trata-

miento de enfermedades, de investigación de nuevos alimentos o materiales de construcción, etc. Y esto no tiene que ver con la valoración que demos a nuestras formas de vida. Aunque las condenásemos en su totalidad (como hace Zerzan en su libro *Futuro primitivo*), lo cierto es que hoy por hoy los 6.500 millones de hombres realmente existentes no podrían seguir viviendo, aunque muchos vivan muy mal, sin la existencia de la ciencia, y no es cosa de proceder a un suicidio casi universal, a fin de recuperar el supuesto estado primitivo en el cual la ciencia ya no fuera necesaria, como no lo es para los chimpancés o para los orangutanes.

Pero este argumento en favor de la ciencia, en función de su papel constitutivo de la humanidad del presente, ¿no incurre en una suerte de petición de principio?, ¿no está justificando el carácter constitutivo de la ciencia a partir de la existencia de una masa humana cuya existencia es ella misma muy difícil de justificar? Algunos podrán desprestigiar nuestra defensa de la ciencia formulando la siguiente paradoja: la ciencia ha contribuido a resolver muchos de los problemas que no se hubieran planteado si ella misma no los hubiera creado previamente. Y para los más optimistas, «la ciencia resuelve los problemas que no se hubieran planteado si esas ciencias no se hubieran constituido».

Todas estas paradojas nos remiten a la verdadera cuestión: ¿por qué los hombres, como especie evolutiva procedente de los primates, desarrollan las ciencias que les han permitido ser lo que son, para bien o para mal? ¿Acaso porque poseían un organismo privilegiado, o acaso monstruoso? ¿Acaso porque poseían un organismo superior que excitaba una curiosidad a la que no podían dejar de satisfacer?

Todas estas preguntas suponen hipótesis *ad hoc,* que implican una petición de principio del estilo de la *virtus dormitiva* («el opio hace dormir porque tiene virtud dormitiva», «el cerebro o el alma produce la ciencia porque tiene virtud científica»). Pero también habrá que dejar de lado, porque piden el principio, las explicaciones que postulan una necesidad retrospectiva en función de los bienes o instituciones que las satisface: «Los hombres primitivos edificaron porque tenían necesidad de cobijo; inventaron el fuego porque tenían necesidad de asar los salmones, o de fundir el cobre y el estaño para fabricar espadas de bronce», «Inventaron la ciencia porque tenían necesidad de saber».

Cuando queremos alcanzar una explicación acerca del origen de las técnicas y de la ciencia que no implique petición de principio, el conjunto de hipótesis a mano se nos reduce notablemente. Habrá que partir, en efecto, de situaciones previas a las técnicas o a las ciencias.

Por ejemplo, situaciones de lucha contra los animales o contra otros grupos humanos. La lucha contra una fiera dotada de colmillos afilados ya puede ser una explicación del origen del puñal, de madera o de sílex, y la lucha de una banda humana contra otras bandas armadas con puñales ya puede ser una explicación, sin petición de principio, de la invención de las lanzas de madera como «puñales largos». No queremos decir que los puñales o las lanzas se hayan producido de este modo. Queremos decir que al menos este modo de explicación no incurre en la petición de principio en la que incurre quien intente explicar la invención de las lanzas por la «necesidad de atacar una fiera con armas adecuadas».

Además, las hipótesis aducidas, al margen de su verdad, contienen ya la idea de necesidad de la invención, a partir de situaciones concretas, y no de necesidades presupuestas *ad hoc*. Sería necesario, para su subsistencia, que el cazador dispusiera de un instrumento similar al de los colmillos de la fiera que le ataca.

En general, el desarrollo de las técnicas, de las ciencias (que proceden de las técnicas) y de las tecnologías (que a su vez presuponen las ciencias) habrá de ser explicado, en la mayor parte de los casos, a partir de las situaciones en las cuales unos hombres se ven requeridos, en la lucha por la vida, a imitar y superar las armas de otros hombres. Ésta es la razón por la cual la lucha con los animales o la guerra contra otros hombres es la «madre» de la mayor parte de las técnicas. Y las técnicas son a su vez la fuente de las observaciones científicas más sutiles.

Se ha discutido mucho (desde Galeno a Descartes, desde Buffon a Kircher) acerca de si Arquímedes utilizó espejos cáusticos en el sitio que los romanos, al mando del general Marcelo, pusieron a Siracusa en el año 214 antes de Cristo. El valor simbólico del relato (sea histórico, sea legendario) sigue siendo el mismo, la representación de la guerra como situación capaz de dar lugar a invenciones técnicas y científicas. Así hablamos de los análisis de las trayectorias de los proyectiles (piedras, flechas, armas de fuego...) para establecer las curvas que conducen a Galileo o a Newton, o a las teorías sobre la gravitación; o hablamos de los cañones que fundía Rumford para dar cuenta de las primeras observaciones que condujeron a la Termodinámica. Es bien sabido que la Segunda Guerra Mundial actuó como «locomotora» del progreso tecnológico y científico: el radar, la cibernética, la bomba atómica, los vuelos espaciales, los ordenadores... fueron «efectos de la guerra», no de la paz. Lo cual no «justifica» la guerra, que, por lo demás, tampoco necesita de justificación.

Podemos, en particular, «armar un argumento» definitivo, de carácter práctico, que da cuenta de la razón por la cual las grandes potencias occi-

dentales (Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Rusia) dedican grandes porcentajes de su producto interior bruto al desarrollo de la energía nuclear, y en particular a la fabricación y sostenimiento de bombas atómicas. Bastaría tener en cuenta (sin menospreciar otras razones) la circunstancia de que China posee un ejército de unos 600 millones de soldados de reserva. Sin perjuicio de los tratados de amistad y cooperación entre las grandes potencias, es evidente que sigue siendo muy alta la probabilidad de que en alguna ocasión la República Popular China decidiese romper el equilibrio de la paz globalizada. Entonces, si no hubiera bombas atómicas, un ejército de 600 millones de soldados bien disciplinados resultaría imparable, a la manera como fue imparable el avance de Gengis Kan o de Tamerlán. Pero la probabilidad considerada disminuye casi hasta cero cuando hay armas nucleares dispuestas a frenar en seco un avance semejante.

Quienes, en la sociedad de bienestar, «disfrutan» hoy de los corolarios de tales descubrimientos, no quieren acordarse de su origen bélico, y prefieren ponerlos a cuenta del genio o ingenio de los hombres de la paz. En realidad están haciendo lo mismo que la célebre dama victoriana que exclamaba ante las pruebas de la evolución de Darwin: «Será verdad que descendemos del mono, pero por lo menos que no se entere la servidumbre.» «Será verdad que una gran parte de nuestros aparatos domésticos y científicos proceden de la guerra, pero por lo menos que no se enteren nuestros tiernos hijos, a los que queremos educar en la paz, en la no violencia.»

Más aún, para la Teoría del cierre categorial las ciencias no son meras formas de desarrollo del conocimiento humano (de los objetos conocidos) que dejasen intacta a la realidad (a los objetos del conocimiento). A una realidad natural o histórica que seguiría su propio curso, indiferente a lo que los científicos puedan decir de ella. Las ciencias son mucho más que conocimientos, que resultados de una «facultad de conocer» que encuentra en su propio ejercicio motivos de satisfacción o de «goce intelectual». Las ciencias implican el «hacerse mismo del mundo que nos rodea», del mundo que nos es dado a escala racional. Y sólo a partir de este mundo así obtenido por las transformaciones que las técnicas y tecnologías humanas propician, podemos alcanzar una concepción no meramente delirante, onírica o metafísica de los fenómenos. La filosofía materialista sólo puede encontrar la justificación de la realidad de las morfologías del mundo a través de las morfologías que las técnicas y las ciencias —que no son sólo los libros— le proporcionan.

Desde estas coordenadas es perfectamente comprensible que se eleve a la ciencia al lugar más alto de la escala de los valores humanos; que se haga depender de la ciencia todo o casi todo cuanto los hombres han logrado obte-

ner del mundo real y, en especial, el amplio control sobre los fenómenos naturales o, al menos, sobre la conducta racional que cabe desplegar ante fenómenos naturales incontrolables (acaso no es posible controlar un tsunami, pero gracias a las ciencias naturales y a las tecnologías correspondientes podemos predecirlo y prepararnos para defendernos de él).

Dicho de otro modo: es perfectamente comprensible (es decir, no hace falta recurrir a motivos extrínsecos de carácter gremial, que tampoco se descartan) que el fundamentalismo científico tenga una fuerte implantación en nuestra sociedad, y esto sin olvidar la funcionalidad que este fundamentalismo puede tener en el proceso del mismo desarrollo científico e industrial.

13. Contra el fundamentalismo científico, criticismo

Contra el fundamentalismo o integrismo religioso, liberalismo; contra el fundamentalismo o integrismo científico, criticismo.

Pero el criticismo puede brotar de muy diversas fuentes, y no todas ellas más limpias que el propio fundamentalismo o integrismo que pretenden lavar. Es bien sabido que a veces «está más sucia la escoba que la basura que quita». Un testigo de Jehová puede ser muy crítico ante las prácticas médicas de los hospitales católicos españoles, en lo que concierne a las transfusiones de sangre, a las cesáreas, etc., pero su «actitud crítica» no le confiere, por sí misma, la menor superioridad. Y como, en general, todas las gentes son críticas frente a otras gentes (puesto que todas las gentes tienen que clasificar comparativamente, tomando partido, sus costumbres e ideas con las de los demás), puede concluirse que la condición de «crítico», que tantos se atribuyen con orgullo (revista crítica contemporánea, espíritu crítico...), es por completo injustificada, salvo que se esté de acuerdo en los supuestos dogmáticos o doctrinales, implícitos o explícitos, desde los cuales la crítica se ejerce.

Lo que no es obstáculo para reconocer, en general, el interés que pueda tener cualquier actuación crítica, aunque sea la de los Testigos de Jehová, en la medida en que ella implica necesariamente el análisis comparativo, por tanto, discriminativo, clasificatorio, de las costumbres o ideas criticadas con la «dogmática» del crítico, el cual a su vez tendrá que ser sometido a crítica. La «crítica de la crítica crítica», de la que habló Marx.

En nuestro caso —el de la crítica de los fundamentalismos científicos—, la primera clase de dogmatismos que cabe citar a título de coordenadas desde las cuales se ejercita un criticismo sistemático y sostenido al fundamentalismo científico, y muchas veces a la ciencia en general, es una clase de las dog-

máticas teológicas propias de las religiones terciarias. Desde los supuestos de una teología que reconoce la omnisciencia y la omnipotencia de Dios, se considerarán como un efecto de la soberbia insolente e ingenua la pretensión de tantos científicos que intentan escudriñar «la obra de Dios», sus designios misteriosos, así como también la megalomanía de las tecnologías, derivadas de esas ciencias, que proyectan no ya sólo «crear la vida en el laboratorio», sino incluso modificar, por cirugía estética, las líneas de una nariz roma o en exceso curvada, o desviar las aguas de un río, como el Tajo, y hacerlas subir contra natura hacia Toledo, como lo hizo Juanelo, «segundo Arquímedes».

El criticismo teológico a la ciencia y en parte al fundamentalismo científico dispone también de explicaciones de estas locuras: es el Diablo, Satán, quien inspira a los científicos, y, en particular, a los científicos fundamentalistas. Los científicos o los tecnólogos que proyectaron métodos adecuados para alcanzar la inmortalidad de los hombres tendrían algo de diabólico; los proyectos de resucitar a quien ya ha muerto tienen, como el Proyecto Frankestein, algo de satánico. La crítica teológica a la ciencia y al fundamentalismo científico viene a ser un caso particular de la crítica al «racionalismo», que no se detiene ante los misterios revelados, ya tenga este racionalismo un alcance filosófico, ya tenga sólo un alcance científico. *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum*, advertía San Pablo en su epístola a los colosenses (II, 8): «Tened cuidado que nadie os engañe por la filosofía y por falacias vacías según la tradición de los hombres.»

Un escritor renacentista, Adriano Corneto, en un libro titulado *Sobre la verdadera filosofía*, publicado en Bolonia en 1507, pensaba haber llegado a las causas por las cuales había que desconfiar críticamente de la filosofía (incluida aquí en el bloque filosofía-ciencia): «Platón y Aristóteles, los epicúreos y los estoicos, están todos condenados en el Infierno con el demonio, y los filósofos son los patriarcas de los herejes.» Pero sería absurdo confundir esta actitud de recelo, que es una constante entre los cristianos, con la crítica racionalista al fundamentalismo científico, y sería olvidar que esta actitud de recelo coexiste también continuamente con la actitud racionalista más opuesta y cultivada entre los cristianos, la representada por Santo Tomás de Aquino. Que también constatamos entre judíos (recordemos aquí tan sólo a Yehuda Ha-Leví, nacido en Tudela en 1075, y autor de *El Cuzary*, que escribió en árabe con el título *Libro de argumentación y demostración de una religión menospreciada*, y que esperó a 1167 a ser traducido al hebreo por Ibn Tibbon) y por supuesto entre los musulmanes. Nos bastaría recordar las escuelas medievales que reaccionaron contra el «racionalismo» de los muta-

zilíes, por ejemplo, a la llamada escuela de los mutacalines (según los cuales no habría leyes naturales, y si Dios lo quisiera, el fuego podría helar y la nieve abrasar) o la de los asaríes (fundada por Al Asari, que nació en Basora el año 874, y que decía que los astros, que giran de derecha a izquierda, podrían girar de izquierda a derecha si Dios lo hubiera decidido así).

Es evidente que el criticismo teológico puede llevar a posiciones muy próximas al escepticismo y al agnosticismo; al menos éstos serían los correlatos filosóficos del fideísmo radical. Y así suelen ser interpretadas ordinariamente las figuras de San Pedro Damián (muerto en 1072, y que escribió *Sobre la santa simplicidad*) entre los cristianos, de Maimónides (muerto en 1204 y autor de la *Guía de Perplejos*) entre los judíos, o de Algacel (muerto en 1111, autor de *La destrucción de los filósofos*) entre los mahometanos.

14. Criticismo filosófico y límites del criticismo kantiano

El escepticismo, tal como venía dado de la tradición griega (Gorgias, Pirrón, Enesidemo, Sexto Empírico), puede considerarse como un criticismo llevado al límite, a la duda o abstención del juicio (*epojé*) ante cualquier proposición; aunque también es cierto que hoy es frecuente llamar «escéptico» no ya tanto al que duda, sino al que no admite certezas por otros mantenidas. De este modo, un autodenominado «racionalista» se declarará «escéptico» ante el milagro de la licuefacción de la sangre de San Genaro, o ante el milagro de las lágrimas vertidas por el Santo Cristo de Limpias, cuando en realidad este racionalista no está dudando, sino negando en redondo que la sangre de San Genaro se licue milagrosamente o que el Santo Cristo de Limpias «llore» realmente. Es decir, el escéptico es aquí en realidad un dogmático, sin por ello dejar de ser racionalista, porque precisamente es su racionalismo el que le lleva a negar, con pruebas, tales milagros, y a no dudar ante ellos (tampoco es dogmático, en el sentido peyorativo, el matemático que no duda ni admite a un alumno que dude del teorema de Pitágoras, tal como lo demostró Euclides).

Por motivos análogos Federico Engels consideró, como hemos dicho, el agnosticismo (como un caso especial de escepticismo aplicado a la cuestión de la existencia de Dios), en tanto se mantenía en la duda sobre tal existencia o inexistencia, como una postura menos racional que el ateísmo, cuando afirmaba que el agnosticismo es un ateísmo vergonzante. Según esto, el agnosticismo, atribuido a Th. Huxley o a H. Spencer (con su teoría del «Incognoscible»), no podría considerarse como un criticismo racional, al menos desde la perspectiva de una filosofía materialista.

También es verdad que entre los profesores o estudiantes de filosofía, o entre los lectores de libros de filosofía en su sentido tradicional, «criticismo» es un término que va referido a la filosofía kantiana, que suele llamarse en efecto «filosofía crítica», como la llamó el mismo Kant oponiéndola a la metafísica, a la que consideró como «filosofía dogmática». De hecho, las tres más grandes obras de Kant llevan en su título la palabra crítica: *Crítica de la razón pura* (1781, 2.ª ed., 1787), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790). Pero esta acepción del término criticismo es muy restringida y puede llegar a representar un auténtico secuestro del término, como si sólo pudiera hablarse de criticismo desde las coordenadas del idealismo kantiano; como si por ejemplo las críticas de Marx (como por ejemplo *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, escrita en colaboración con Engels en 1845, o *Para la crítica de la Economía política*, de 1859, o el propio *El capital. Crítica de la Economía política*, 1867 el tomo 1.°, 1885 el tomo 2.°, editado por Engels, y 1895 el tomo 3.°, tuvieran que ser interpretados desde el idealismo espiritualista kantiano).

Pero más aún que en estos motivos *a parte post*, que demuestran que el término criticismo no tiene por qué ser sobrentendido, aunque sea por antonomasia entendido como criticismo kantiano, también hay motivos *a parte ante* que demuestran que la actitud crítica (derivada de presupuestos doctrinales más o menos definidos) fue mantenida mucho antes o independientemente del criticismo kantiano. Basta recordar, dentro de España, la obra decisiva de Baltasar Gracián, titulada precisamente *El criticón* (1651, primer tomo; 1653 el segundo y 1657 el tercero) y a la no menos decisiva de Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal* (8 volúmenes publicados de 1726 a 1739), sin olvidar *El criterio* que Jaime Balmes publicó en 1845. Y no estará fuera de lugar constatar en este libro que estos tres autores críticos españoles por antonomasia fueron sacerdotes católicos.

En cualquier caso, el criticismo kantiano, en cuanto opuesto a los «usos hiperfísicos» de la ciencia (diríamos hoy: al fundamentalismo científico), está formulado a través de un proyecto de limitación de las pretensiones de la ciencia, tratada como una unidad que se ha desarrollado en función de los fenómenos y que por consiguiente carece de capacidad para desbordarlos, es decir, para entrar en el «territorio del noúmeno», al que Kant refiere, al parecer, la fe práctica, y aun la misma religión «dentro de los límites de la pura razón». Los límites que Kant señala a la ciencia presuponen una oposición metamérica entre la ciencia (de los fenómenos) y las realidades (externas a la ciencia) que se encuentran más allá de los fenómenos, y en este punto haríamos consistir la debilidad de su crítica, en tanto ella tiene que

comenzar pidiendo otra vez el principio, postulando unas realidades incognoscibles definidas precisamente como inaccesibles a la ciencia.

De ahí que su exposición se viera forzada a utilizar el camino de la metafísica, concretamente, de la comparación de la ciencia (en singular, o de las ciencias en cuanto realizaciones distributivas y en mutua armonía de una clase unívoca designada como la «clase de aquellos conocimientos que han encontrado el seguro camino de la ciencia») con una isla, rodeada por un océano oscuro y agitado: «Hemos recorrido el territorio del entendimiento puro [el territorio de la ciencia] y observado atentamente cada parte del mismo. Este territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites [*Grenzen*] invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador) rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar las renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimiento, precipitándolo en locas empresas que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término.» Cabe añadir que estos límites (*Grenzen*) son a la vez barreras (*Schranken*), las barreras de las que Kant habla en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*.

Sin embargo, la alegoría kantiana no prueba nada, ni permite hablar de *unos límites de la ciencia a partir de ella misma*, puesto que la distinción entre la isla y el océano tempestuoso sigue siendo una distinción entre fenómenos, y no entre fenómenos y noúmenos. Lo que equivale a decir que el océano sólo puede simbolizar al noúmeno cuando le hayamos asignado *ad hoc* esta función, pero no porque los límites de la ciencia hayan sido establecidos a partir del análisis de la ciencia misma.

Consideraciones análogas podríamos hacer a propósito de otras múltiples formas de criticismo, no siempre kantiano, del fundamentalismo científico, derivadas de particulares concepciones de la ciencia, como pudieran serlo la *Filosofía del como si* (1911) de Hans Vaihinger, el *instrumentalismo* de Pierre Duhem (1861-1916), incluso el *teoreticismo* de Karl Popper (1902-1994), pero no es posible aquí extendernos más sobre estos asuntos.

15. El criticismo y el fundamentalismo científico desde la Teoría del cierre categorial

Diremos dos palabras más sobre el criticismo al fundamentalismo científico que se deriva de la concepción de las ciencias positivas que aquí tomamos como presupuesto, a saber, la Teoría del cierre categorial. Abreviando al

máximo, distinguiremos las dos vías principales por las cuales esta teoría de la ciencia se considera en condiciones para poner límites al fundamentalismo científico, y por supuesto, si no ya a las ciencias positivas (cuyos límites son indefinidos y hablan por sí mismos), sí a las concepciones de las ciencias que de un modo u otro se orientan en el sentido fundamentalista.

A. La primera vía arranca de la concepción de la pluralidad de las ciencias, vinculada a la pluralidad de las categorías a través de las cuales se determina la realidad de nuestro mundo (categorías matemáticas, categorías mecánicas, categorías biológicas, categorías etológicas, categorías antropológicas...), pluralidad que, de entrada, se interpreta como una constatación «estructural» y no meramente factual. La pluralidad de las ciencias no es sólo un hecho contingente y transitorio, que pudiera ser pasado por alto en nombre del proyecto de una ciencia unitaria del futuro, de una *mathesis universalis* que se considera ya desde el principio como si estuviera dada. Si se quiere, el hecho de la pluralidad de las ciencias es «un hecho que hace derecho», sencillamente porque la Geometría o la Mecánica son ciencias, sin necesidad de que ellas se integren en las calendas griegas en una supuesta ciencia unitaria cuya realidad es puramente aureolar, y por tanto no puede tomarse como ya realizada.

Según esto, la alegoría kantiana de la isla tendrá que ser inmediatamente corregida y sustituida por la alegoría del archipiélago. La ciencia no es una isla, sino un archipiélago, lo que quiere decir que cada ciencia, casa isla, está limitada ante todo *diamétricamente* por otras ciencias, por otras islas —lo que se puede hacer más sensible si se añade a la hipótesis de que estas islas son asientos de sociedades políticas soberanas y con medios tecnológicos suficientes para mantener la soberanía frente a los proyectos imperialistas de las otras—. El océano interpuesto entre estas islas, tanto como límites sobrevenidos desde fuera, es un constitutivo de cada una de ellas, un constitutivo además genérico, aunque esencial y común a todas las islas, a todas las ciencias, que actúa casi como materia conformadora de sus costas.

Desde este punto de vista no comenzaremos hablando de los límites de la ciencia, en general, sino por ejemplo de los límites de la Química establecidos por la Geometría. Cada ciencia no está tanto limitada por su cierre —puesto que este cierre la abre a desarrollos indefinidos—, sino bloqueada por las otras ciencias, y ante las pretensiones imperialistas de esas otras ciencias. Es imposible, a partir del análisis químico de la tiza y de la pizarra, en la que el geómetra demuestra el teorema de Apolonio, demostrar este teorema. No hay una demostración química del teorema de Apolonio, o de cual-

quier otro teorema geométrico. La tesis fundamentalista «todo es Química» queda de este modo reducida al ridículo. Pero otro tanto habrá que decir de los límites de la Mecánica de Newton en su intento de reconstruir, como ya lo intentó el físico Pierre Simon Laplace en 1800 y luego el químico Berthelot, las estructuras moleculares constitutivas de los cuerpos químicos, porque, como sabemos hoy, las partes de los elementos químicos no se mantienen solidarias únicamente por la fuerza de la gravedad, sino por otras fuerzas diferentes, tales como las electromagnéticas, las fuerzas fuertes y las débiles.

En conclusión: cada ciencia no agota su propio campo material, como se deduce precisamente de la confrontación de unas ciencias con otras, de unas islas con otras, y no con el océano envolvente, y por ello a través de este camino unas ciencias se involucran con otras sin que por ello queden diluidas sus propias estructuras categoriales. Y esto significa a su vez la limitación diamérica más contundente que cabe poner al fundamentalismo. Pues el fundamentalismo científico no puede derivarse de la ciencia unitaria (que además no existe, sino como proyecto), pero tampoco de cada uno de los cierres positivos particulares, en la medida en que éstos se limitan mutuamente.

B. La segunda vía para limitar el fundamentalismo, ahora en el propio terreno de cada ciencia en particular, arranca del análisis de los campos categoriales considerados por la Teoría del cierre categorial. Según esta teoría el campo de una ciencia no es un territorio uniforme, «descubierto desde el principio». Es un vórtice que comenzó a producirse, a partir de las técnicas, si se quiere «en una parte del océano», y que fue ampliándose y, de este modo, tomando contacto con otros vórtices que dentro del mismo campo categorial habían iniciado su movimiento. Los campos categoriales de cada ciencia, según esto, son anómalos (irregulares, y no uniformes). Ya en la antigüedad se conoció bien la inconmensurabilidad de los géneros (de la Aritmética y de la Geometría); pero tampoco la Geometría griega, la euclidiana, instauraba un campo uniforme ilimitado, y no ya porque uno de sus postulados, el de las paralelas, pudiese ser negado «desde fuera», sino porque «desde dentro» estábamos conducidos a explicar las prolongaciones infinitas de los lados de los triángulos birrectángulos y otras muchas, es decir, estábamos empujados por la dialéctica misma de las transformaciones geométricas que dieron lugar a las geometrías no euclidianas, y que sin embargo no quitaron su vigencia a estas geometrías.

Y otro tanto habrá que decir de los cursos dialécticos implicados en las transformaciones aritméticas y de las ampliaciones sucesivas del campo de los números (números naturales, enteros positivos, enteros negativos, números fraccionarios, números racionales, números irracionales, números reales,

números imaginarios, números complejos) o bien, si nos referimos a la Química clásica, su campo, que inicialmente aparecía controlado por el cierre de la tabla periódica (cierre que abría paso a una indefinida multitud de nuevos compuestos químicos, cuya mayor parte no estaban dados en la naturaleza), experimentó «cómo se abría el campo bajo sus pies» con el descubrimiento de los isótopos, descubrimiento procedente de las ciencias físicas (la Espectrometría, el Electromagnetismo, la Termodinámica). El átomo, piedra básica de la Química clásica, tuvo que ser triturado y descompuesto en fragmentos o lo que fueran (protones, electrones, neutrones...); y cuando Rutherford intentó ofrecer una reconstrucción de su estructura mediante el modelo planetario (el núcleo protónico en el centro y los electrones girando en su torno), recurriendo «lógicamente» a la Mecánica de Newton, obtuvo como resultado un modelo autodestructivo, que obligó a Bohr a dejar de lado el sistema newtoniano cuantizando la disipación de energía emitida por los electrones rotatorios a fin de «evitar» que éstos cayeran en espiral continua hacia el núcleo, con la consiguiente destrucción del átomo. Pero no por ello el sistema planetario de Newton tuvo que ser retirado; por el contrario, este sistema sirvió de base, y sirve todavía, para los proyectos y ejecuciones de los viajes interplanetarios en cohetes, satélites o plataformas espaciales todavía «no cuantizadas».

Un ejemplo muy claro para ilustrar las limitaciones que afectan a una ciencia en riguroso ascenso, y del que tantos esperan todo, la Neurología. Los avances en el estudio del cerebro han sido espectaculares, sobre todo a partir del periodo de entreguerras. J. F. Fulton publica en 1929 sus *Observaciones sobre las perturbaciones emocionales consecutivas a las lesiones de la base del cerebro*; Egas Moniz ya puede publicar en París, 1936, una exposición de sus tentativas operatorias (lobotomías, sobre todo) en el tratamiento de algunas psicosis. La «cartografía» del cerebro avanza prodigiosamente. Después de la Segunda Guerra Mundial, Fulton publica en 1948 su estudio sobre *Localización funcional en el lóbulo frontal y el cerebelo,* y W. Penfield llena los años de la posguerra, etc.; y después vienen las nuevas tecnologías: escáneres, ordenadores... Sin embargo, hoy cabe todavía preguntarse, ¿cabe comparar a las ciencias neurológicas hoy, respecto del sistema nervioso, a lo que las ciencias mecánicas eran respecto del sistema solar, después de Newton o Laplace? Se ha avanzado mucho en la ciencia neurológica como saber hacer, quirúrgico o clínico. Sin embargo, seguimos escuchando expresiones, por parte de los expertos, que se mantienen en los mismos esquemas cartesianos: «El cerebro es el centro desde el que se transmiten las órdenes al sistema nervioso.» Aquí «cerebro» sustituye al alma cartesiana, que des-

de el esfenoides dirigía los movimientos del cuerpo. ¿Cómo puede atribuirse al cerebro las funciones propias de un director de orquesta o de un guardia de tráfico?

Concluimos: aun en el ámbito de su propio campo categorial una ciencia bien consolidada no puede considerar agotado su campo material ni en consecuencia puede «predecir» el futuro que pueda estar reservado a su propio campo; ni siquiera en Matemáticas podemos hoy asegurar que la «conjetura de Goldbach», que parte de un hecho empírico observado, pueda ser probada a partir de los métodos reconocidos en la ciencia matemática; lo que constituiría una prueba más de que los cierres matemáticos tampoco agotan su propio campo.

Pero si hay que sacar esta conclusión limitativa de las pretensiones de la omnisciencia que muchos fundamentalistas creen necesario atribuir a las ciencias, al menos en sus propios campos (hemos citado la sentencia de Hilbert: «en Matemáticas no cabe el Ignorabimus»), aún con mucho mayor motivo habrá que sacar consecuencias limitativas a las pretensiones de un fundamentalismo científico referido a «la Ciencia» (a la totalidad de las ciencias o a la ciencia unificada) como perspectiva omnisciente en relación con el Universo, una vez que previamente éste ha sido declarado finito, aunque ilimitado, tanto en el espacio (por la teoría de la relatividad) como en el tiempo (por la teoría del Big Bang y del Big Crunch).

16. El fundamentalismo científico «fuera de foco»

Desde la Teoría del cierre categorial hay que concluir críticamente que el fundamentalismo científico queda por completo «fuera de foco». Cabe añadir: ni siquiera tiene sentido atribuir a las ciencias un fundamento exterior a ellas mismas, porque cada una de las ciencias es la que constituye «su propio fundamento» en el proceso circular de realimentación de su cierre a expensas de una materia jamás agotada.

El fundamentalismo científico, sin embargo, al atribuir omnisciencia a la ciencia, no necesita asimilar esta omnisciencia a Dios, ni la ciencia a la religión. Nos parece por ello muy incorrecto considerar al fundamentalismo científico como una suerte de sustitutivo de la religión, incluso como una nueva religión, como una nueva «fe», en las palabras de David Federico Strauss antes citadas. Sencillamente, el fundamentalismo es una metafísica.

Y una metafísica sumamente peligrosa, en la medida en que puede inspirar programas políticos de gran alcance, que lo tomen como base de su

actuación. Los ejemplos más notorios de este peligro los encontramos en el siglo recién transcurrido, en el nazismo alemán y en el comunismo soviético. Tanto el nazismo como el comunismo se inspiraban en el supuesto fundamentalista de que podíamos considerar cognoscible científicamente la «ley de la Historia». Por consiguiente concluían que sería posible predecir los acontecimientos futuros en función de las medidas políticas que se adoptaran, y que obviamente no tendrían por qué considerarse ajenas a las leyes de la historia, como había pretendido la llamada «teoría del eclipse» («las leyes históricas, aunque permiten predecir los acontecimientos, no garantizan el control de los mismos por el hombre, de la misma manera que las predicciones astronómicas de un eclipse tampoco garantizan la posibilidad de desviar el curso de los astros»).

Pero el Diamat y el Histomat soviéticos aseguraban estar en posesión del conocimiento de las leyes científicas de la evolución histórica; debían por tanto implicarse en los proyectos que derivados de tales leyes se consideraban necesarios para su cumplimiento. En esta perspectiva fueron concebidos los planes quinquenales de Stalin, y los sacrificios, por millones, de vidas humanas —el «sacrificio de las generaciones actuales en nombre de las generaciones futuras del género humano»— pretendían ser legitimados precisamente en nombre de la necesidad histórica y del «amor y respeto» por esas generaciones futuras.

Ahora bien, como el conocimiento fundamentalista de las leyes históricas era tan sólo aparente, los «grandiosos proyectos soviéticos» condujeron en realidad a una deformación monstruosa de las verdaderas leyes económicas, etológicas, políticas y sociales —supresión de la propiedad privada de los medios de producción, nacionalización universal de las empresas, colectivización cuartelera e inmediata de las viviendas burguesas—. Tras algunos años de éxito en determinadas magnitudes económicas, sociales o tecnológicas, la realidad fue demostrando que el sistema no funcionaba, y no sólo debido a la presión demoledora de sus enemigos exteriores (que en todo caso también debiera «haber entrado en sus cálculos»), sino por la propia «entropía» generada en el interior del sistema.

También la socialdemocracia europea, procedente de la Segunda Internacional, partía de un fundamentalismo científico básico, pero incorporó a sus principios el del gradualismo, y pudo atemperar las catástrofes propiciadas por los partidarios de los saltos violentos revolucionarios, acomodándose mucho más fácilmente a las coyunturas y oportunidades de cada momento (aunque estas coyunturas fueran tales como la dictadura de Primo de Rivera en España o la de Hitler en Alemania, que dieron pie a que los soviéti-

cos acusasen a los partidos socialistas de socialfascismo). El fundamentalismo gradualista desempeñaría entre los socialdemócratas un papel similar al que la divina providencia desempeñó entre los antiguos cristianos. Todo lo que ocurría habría sido providencial: providencial fue para la Iglesia cristiana la victoria de Constantino frente a Majencio (como hubiera sido providencial su derrota); todo lo que ocurre con los desastres electorales, con un plan de carreteras, con una crisis económica, podrá ser interpretado como un paso más hacia adelante en la serie de pasos que conducen al progreso gradual y global.

17. Contra el fundamentalismo antirreligioso

A veces el fundamentalismo «racionalista», en forma de ateísmo, se presenta como la condición previa, necesaria e incluso suficiente, para dar lugar al desarrollo de los pueblos, haciendo responsable a la religión (generalmente dicha en general) del atraso y de la barbarie de las sociedades. Se trata de una ingenuidad puramente idealista, propia de la época de la Ilustración del siglo XVIII, a la que ya se enfrentaron, no sólo los filósofos cristianos tradicionales, sino también la filosofía positivista de Comte, el marxismo (y especialmente Lenin) y otras corrientes críticas, como pueda serlo la Escuela de Frankfurt que, a través de Horkheimer y Adorno, renovó en el siglo XX la crítica a la Ilustración.

Las religiones terciarias en general, y el cristianismo en particular, no pueden considerarse como la antítesis irracional del desarrollo científico o cultural, como pretenden tantas posiciones identificadas con el fundamentalismo científico, es decir, con el «radicalismo racionalista» ateo. Por el contrario, la teología terciaria, y especialmente la cristiana, ha desplegado a lo largo de su historia una teología dogmática que puede considerarse como una de las muestras más refinadas, en desarrollos culturales, de la ciencia en su acepción (aristotélica) de ciencia proposicional. Quien conoce un poco la teología tomista de la transubstanciación no puede dejar de admirar el refinamiento y sutileza de las teorías teológicas, que además han preparado muchas veces ulteriores conceptos o ideas científicas o filosóficas, incluso materialistas. No queda otra alternativa sino la de mirar con desprecio a quienes hablan, en general, de la rudeza del pensamiento teológico y de su acción retardataria, y creen, con ingenuidad de adolescente idealista, que removida la religión e instaurado el ateísmo, el progreso, el bienestar, la paz y la felicidad vendrán por sí mismos.

18. El horizonte de la crítica al fundamentalismo científico desde la Teoría del cierre categorial

¿Habrá que terminar concluyendo, como algunos podrían pensar, que la crítica al fundamentalismo científico, desde los supuestos que hemos utilizado (los de la Teoría del cierre categorial), deja abierto racionalmente el horizonte a la fe religiosa? En modo alguno, porque las propias ciencias ofrecen argumentos que muestran las limitaciones a las que habrán de someterse algunos dogmas teológicos tenidos como inconmovibles. La misma Iglesia católica ya asumió la revolución copernicana —¿acaso Copérnico no fue un sacerdote católico?, ¿acaso Copérnico fue condenado?, ¿acaso Galileo —a quien el papa Juan Pablo II llegó a pedir perdón retrospectivo— fue condenado por su defensa de Copérnico, y no más bien por su atomismo, que comprometía la interpretación tradicional de la transubstanciación del Dogma del Corpus Christi?

También asumió la Iglesia católica, desde Pío XII, la revolución darwiniana. Pero prevalecen otros dogmas, los relativos a la omnipotencia y omnisciencias divinas, que, aun suponiendo que sean compatibles entre sí, no pueden ser compatibles con determinadas verdades científicas. ¿Acaso puede Dios con toda su omnipotencia volver a recrear a un hombre, Alejandro Magno, por ejemplo, a su edad de veintidós años? ¿Acaso puede Dios predecir desde su omnisciencia las trayectorias de un sistema físico caótico determinista?

No vamos a entrar más por extenso en la cuestión relativa a si la crítica del fundamentalismo científico desde la Teoría del cierre categorial abre o más bien bloquea el horizonte de la fe religiosa. Lo que sí nos parece prudente es advertir que las posibilidades de alianza que el materialismo filosófico, en su crítica al fundamentalismo científico, tiene con el criticismo que la Iglesia católica mantiene respecto de este mismo fundamentalismo son mucho más firmes que sus posibilidades de alianza con partidos políticos de fondo fundamentalista, aunque sean gradualistas.

Porque lo más grave que le puede ocurrir a una sociedad política es que sus gobernantes, en posesión de mayorías democráticas (obtenidas directamente o por coalición) y al margen de cualquier criticismo, aunque sea religioso, «sepan», al modo fundamentalista, cuáles son las leyes del progreso histórico y pretendan actuar de acuerdo con su saber.

Capítulo 9

RELIGIÓN Y ARTE
Los componentes artísticos de las religiones y los componentes religiosos del arte

1. El arte no es «la cultura por antonomasia»

El tema que abordamos en este capítulo noveno, «religión y arte», podría considerarse como una simple sección del tema titular del capítulo segundo, «religión y cultura», puesto que el arte, se supone, es tan sólo una *parte* de la cultura, que desempeña el papel de *todo* (el «todo complejo» en fórmula de E. Tylor, el fundador de la Antropología cultural, o, según otros, de la Ciencia de la Cultura).

Una parte de la cultura por cierto muy distinguida, si tenemos en cuenta que la «cultura» por antonomasia se circunscribe a lo que llamamos «cultura administrada» (por los Ministerios de Cultura de los diversos Estados, por las Consejerías de Cultura de rango regional o autonómico, o por las Concejalías de Cultura de ámbito municipal). Y ésta es una «cultura circunscrita» precisamente y principalmente al arte. De hecho, la oposición fundamental Cultura/Naturaleza parece muchas veces reducible a la oposición Arte/Naturaleza. Lo «natural» se opone a lo «cultural», como también se opone a lo «artificial». La «cultura» sería ante todo Arte, una segunda naturaleza. El arte se sobrentiende muchas veces como cultura «espiritual», y lo *espiritual* se opone a lo *material*, que a su vez, se superpone a lo natural. Y el arte resultaría ser entonces la cultura por antonomasia. Al menos cuando todo esto va referido al subgrupo de las artes denominadas «bellas artes», «artes liberales», «artes finas» o «artes nobles», dejando fuera de tal circunscripción de la cultura a las llamadas «artes mecánicas» (como la Agricultura o la Industria) y, por supuesto, a las disciplinas prudenciales, jurídicas o políticas. La «cultura», considerada como un todo, parece distribuirse en cada una de sus partes, pero muy especialmente en la cultura circunscrita, que sería la cultura por antonomasia, en realidad, la cultura administrada y tutelada por los ministerios, consejerías y concejalías de cultura.

Sin embargo, esto no es así, salvo que sobrentendamos a la «cultura» como un todo sustantivado, como sujeto de un conjunto de predicados genéricos que pudieran en el momento oportuno ser aplicados distributivamente a cada una de las partes (al arte, a la sociedad política, a la sociedad civil...).

Pero la «cultura», el «todo complejo», no puede considerarse distribuida «por antonomasia» en la cultura circunscrita, porque desborda ampliamente esa circunscripción. Y, en todo caso, la cultura no es una totalidad compleja de la que puedan predicarse atributos generales universales, susceptibles de ser distribuidos ulteriormente entre sus partes especies o dominios. La cultura, como totalidad compleja, es sólo una totalidad taxonómica establecida frente a otras realidades opuestas, como pudiera serlo la «Naturaleza» o el conjunto de las naturalezas. La cultura es una totalidad atributiva constituida por muy diferentes partes o dominios que se involucran, de distintos modos, los unos con los otros; por lo que aquello que puede atribuirse a la cultura en general como un todo habrá de fundarse en la consideración de las características de sus partes y de las relaciones e interacciones entre ellas.

En nuestro caso, cuando nos referimos al arte como parte de la cultura, lo que tenemos entre manos es, en realidad, no tanto el análisis de la relación del arte con la «cultura», como un todo complejo, sino el análisis de las relaciones de una parte de la cultura (el arte) con otras partes de la cultura, como un todo. Y entre estas partes figura la religión.

Con esto no queremos decir, con espíritu nominalista, que la cultura, como totalidad compleja, no pueda ser objeto de ninguna consideración rigurosa, como sí pudiera ser reducida a la condición de mero «soplo de la voz» (*flatus vocis*) sin significado propio.

La idea de cultura puede ser examinada desde una perspectiva genética —en *El mito de la Cultura* hemos sostenido la tesis de que tal idea es una transformación de la idea cristiana del «reino de la Gracia»—, pero también tiene, estructuralmente (y no sólo genéticamente), una función taxonómica, que permite distinguir en la realidad el «reino de la naturaleza» y el «reino de la cultura», o bien, en otro orden, las ciencias naturales de las ciencias culturales. Y, en relación con el tema de este capítulo, una función ideológica (y metafísica) destinada precisamente a manifestar los vínculos entre las religiones y el arte. Pero de una manera tan ambigua que tanto puede decirse que colabora a desvelar la naturaleza de estos vínculos, como a encubrirla.

2. Es necesario remontar, y no en sentido metafísico, el tratamiento denotativo de la cultura

Ahora bien, el tema «religión y arte» sólo puede ser tratado filosóficamente si presuponemos de algún modo una idea de religión y una idea de arte que tengan una determinada consistencia filosófica, es decir, que no sean tratadas como denominaciones puramente denotativas o empíricas, como es frecuente entre arqueólogos, historiadores, sociólogos o periodistas.

La perspectiva denotativa, y en gran medida *emic*, es muy apropiada para acumular erudición, para poner «encima de la mesa» materiales imprescindibles; pero también para introducir una algarabía de vínculos y relaciones muy diversos que, por lo demás, tampoco tendrían, en general, capacidad de rebasar ese nivel empírico denotativo del análisis.

Por ejemplo, se llegará a pensar que se ha alcanzado algún tipo de relación profunda entre la religión y el arte cuando se acumulan textos medievales (de Garlande o de Franco de Colonia) en los que se afirma que la percepción del arte musical está relacionada con el dogma religioso de la Santísima Trinidad, y que por ello el sonido perfecto o largo ha de constar de tres tiempos, a la manera como Dios consta de tres personas; y tanta mayor profundidad se creerá haber alcanzado en el análisis de los vínculos entre religión y arte, en este caso, arte musical, cuando se añadan los precedentes de esta relación de la música con la Trinidad (San Jerónimo, San Agustín) y los consiguientes (Bach o Ansermet: «La relación tónica-dominante-tónica [octava] es la ley tonal inconmovible, su conculcación equivale a la muerte de Dios»).

Nos parece incontestable, por lo demás, que según la idea de religión que se presuponga, el tema de las relaciones entre religión y arte se vaciará de sentido, y habrá de ser sustituido por una mera especulación metafísico-teológica, aunque con eventuales consecuencias prácticas de gran alcance político, histórico y cultural. Por ejemplo, cuando por religión se entiende (en su fase terciaria) una «interacción de comunión espiritual entre alma humana y Dios», difícilmente podremos dar cuenta de las relaciones positivas que puedan mediar entre la religión y el arte. Más bien estas relaciones quedarán abolidas, porque será la propia idea de religión la que bloqueará la posibilidad de reconocer la realidad de estas relaciones positivas; tan sólo tendría sentido hablar de relaciones negativas y antagónicas. Relaciones o interacciones, por lo demás, y en ocasiones, muy activas, susceptibles de alcanzar muchos grados, pero que culminan en el iconoclasmo.

Ya en el Génesis bíblico, Yavé prohíbe a Moisés y a sus gentes que hagan representaciones suyas antropomorfas o zoomorfas; y cuando Aarón fabri-

en el becerro de oro (sin duda una obra de arte que hoy se disputarían todos los museos de escultura del mundo), Moisés lo fundirá y verterá el metal ardiente en la garganta de Aarón. Sin embargo, Moisés, como se dice en el Antiguo Testamento (como hacía constar Leoncio de Neápolis, en su polémica contra los judíos orientales que dirigían la ofensiva contra las imágenes), mandó hacer querubines y Salomón adornó al Templo con imágenes de bronce y yeso, representando bueyes, leones y figuras humanas.

Sin embargo, la actitud iconoclasta no se perderá nunca. El sínodo español de Elvira (hacia el año 300) decretó la eliminación de todo cuadro imitativo en los templos. Se desató, es cierto, durante siglos, un debate en el que intervinieron padres de la Iglesia, papas y escritores sagrados, como Arnobio o San Jerónimo. San Gregorio, tomando posiciones ante algunos sacerdotes occidentales que habían destruido imágenes y cuadros, afirmó que «las obras de arte tienen pleno derecho a existir, pues su fin no es ser adoradas por los fieles, sino enseñar a los ignorantes». Se discutió si era posible representar mediante imágenes, necesariamente finitas, a Dios infinito, o si era posible representar a los ángeles, espíritus puros, mediante figuras corpóreas.

Los musulmanes tomaron muy pronto el camino de la iconoclastia. Omar conquista Jerusalén en el año 638, y el patriarca Sofronio tiene que defender las imágenes cada vez con mayor fuerza. En el año 726 el emperador bizantino León III manda quitar el crucifijo de la entrada del palacio imperial, y no por impiedad, sino por religiosidad refinada y exquisita. Bajo Constantino V (740-775), escribe De Bruyne, la lucha se convierte en una verdadera guerra civil. Se rompen imágenes y cruces, se enyesan los mosaicos, se queman los iconos o paneles, y se raen los frescos de las paredes. El pueblo y los monjes chocan sangrientamente con la guardia y con el ejército. En el 767 el patriarca anti-iconoclasta Constantino será martirizado. La condena de las esculturas paganas se aplica sin contemplaciones a los creadores del arte cristiano: «La imaginería plástica es una invención de los demonios o de hombres endemoniados.»

Sin duda, este decreto del Concilio de Hieria (año 754) ofrecía una teoría sobre la relación entre la religión y las artes plásticas, puesto que atribuía su origen al Diablo, que es, indudablemente, una categoría religiosa. Pero ¿qué capacidad cognoscitiva o explicativa tiene esta «teoría teológica» propuesta por los padres reunidos en Hieria?

Ninguna. Sin embargo es muy fácil que los muchos y valiosísimos eruditos, engolfados en la historia del iconoclasmo, y después de cosechar muchos documentos inéditos, crean estar llegando hasta los mismos funda-

mentos de las relaciones del arte y de la religión, cuando son esas mismas relaciones descritas, positivas o negativas, las que tienen que ser explicadas. ¿Y cómo podrían serlo partiendo de una idea espiritualista de la religión?

Por nuestra parte mantendremos aquí la idea de religión que hemos esbozado en el capítulo primero.

3. ¿Qué son las «bellas artes» como contenido principal de la «cultura» por antonomasia?

Y así como necesitamos disponer de una idea adecuada de religión, necesitamos disponer de una idea adecuada de arte, y no precisamente de ese subconjunto de artes que reciben todavía hoy la denominación de «bellas artes» (Escuela de Bellas Artes, Facultad de Bellas Artes), y que constituyen, como hemos dicho, el contenido más importante de la «cultura circunscrita» o administrada por los ministerios, consejerías y concejalías respectivas.

Pero las «bellas artes» constituyen un subconjunto denotativo obtenido por una selección clasificatoria del conjunto total de las artes, que se opone, como a su conjunto complementario, a las denominadas artes mecánicas (también llamadas artes útiles o serviles, tales como las artes de pesca, el arte cisoria, el arte de la navegación, las artes marciales, las artes de la caza...).

Son las «bellas artes» el canal más importante a través del cual se comunica la *religión* con la *cultura*: música religiosa, escultura religiosa, pintura religiosa, arquitectura religiosa, poesía sacra, teatro sacro, autos sacramentales... Incluso cabe suscitar la hipótesis sobre si la construcción de una clase de arte denominada «bellas artes» no estuvo guiada por una inspiración espiritualista religiosa.

Estamos ante la cuestión que plantea una antiquísima y arraigada clasificación del conjunto de las artes en general, definidas por Aristóteles como el conjunto de las obras producidas por el hombre (a diferencia de los productos de la Naturaleza), es decir, como conjunto de las obras que son resultado de la capacidad poética o creadora de la razón humana, en tanto está moderada y canalizada (y según normas universales repetibles y enseñables) por la *técnica* (*ars* era su traducción latina); conjunto de obras «factibles», que se diferenciaban de aquellas otras obras llamadas «agibles», que son resultantes de la praxis humana, moderada y canalizada por la *phronesis* (que se traducía al latín por *prudentia*).

Ahora bien, este conjunto pletórico de artes, poéticas o técnicas —que Aristóteles oponía ya a las obras de la prudencia—, era sin embargo tan heterogé-

neo que requería una urgente reclasificación. Platón, en el *Sofista*, ya había distinguido entre las artes de la producción (que son aquellas que dan existencia a lo que en principio no existía: las artes de la agricultura, las artes de la imitación, como la pintura, porque el pintor produce un retrato que antes no existía) y las artes de la adquisición, que son artes que se apropian de lo que antes ya existía (como la pesca con caña, la caza violenta o con disimulo, o la caza por obsequio, propia del arte de amar). Y así el sofista, dice Platón, es un artista que practica las artes de adquirir, es un traficante de conocimientos.

Platón añade que en el arte de producir hay un paralelismo con el arte del sofista, porque el arte de hacer no sólo se reduce a hacer utensilios, sino también simulaciones (*tejné mimetike*), y este arte o bien es un arte de copiar (*tejné eikastiken*) o bien es un arte de hacer fantasmagorías o apariencias (*phantasmata*). El sofista es, según esto, un artista de la apariencia, que presenta lo que no es como si fuera, y en esto se parece al escultor o al pintor (por ejemplo, cuando Zeuxis pintó unas uvas que engañaron a los pájaros que se lanzaron a picotearlas).

Mediante sus clasificaciones y subclasificaciones, Platón alcanza la intersección central entre las «artes de la producción» y las «artes de adquirir». Es aquí, en efecto, cuando Platón introduce la célebre clasificación, central para nuestro asunto, una clasificación que produce sorpresa a Teeteto, interlocutor en el diálogo *El Sofista*: «El arte de hacer se divide en dos partes, divina una y humana la otra.»

No es posible entrar aquí a fondo en este asunto. Tan sólo diremos que Platón ha llegado, a partir de una clasificación de las artes, a la conclusión de que las cosas naturales son también obras de arte, pero de arte divino (lo que implica reconocer demiurgos divinos, y no sólo humanos). Pero resulta que existen obras de los hombres que están también inspiradas por los dioses, y estas artes deberían distinguirse de las artes puramente humanas.

En el diálogo *Ion* ofrece Platón un modelo de lo que podría ser un arte divino, obrando a través del rapsoda. Una divinidad que afecta al arte más que al artista, que sigue siendo —y aquí podríamos subrayar la ironía socrática implicada en el diálogo, que ya advirtió Goethe en su trabajo de 1796 sobre Platón y el *Ion*— un hombre vulgar, a quien la divina fuerza (*theia moira*) ha atraído como el imán atrae al anillo de hierro, y éste a su vez atrae en su torno a otros y otros anillos, al público que escucha entusiasmado al artista:

> Ese don —le dice Sócrates a Ion— de hablar bien sobre Homero es en ti no un arte [una técnica] sino una fuerza divina. Ella es la que te pone

en conmoción, tal como le sucede a la piedra que Eurípides ha denominado magnética, y que ordinariamente es conocida con el nombre de heraclea. Esta piedra no solamente atrae los anillos de hierro, sino que les comunica una fuerza en virtud de la cual llegan a alcanzar un poder semejante al de la piedra que se la ha comunicado, es decir, la de atraer a otros anillos, de manera que suele verse una larga hilera de anillos suspendidos unos de otros, la fuerza de todos los cuales depende de aquella piedra. Del mismo modo la Musa por la acción propia inspira a determinados individuos y luego, por medio de otros inspirados, otros quedan encadenados en este entusiasmo. Por ello, todos los poetas épicos, y hablo de los buenos poetas, producen sus hermosísimos poemas no como efecto de un arte [técnica] que poseen, sino porque ellos mismos están inspirados o poseídos por un dios.»

¿No cabe advertir aquí, en este texto platónico, la clasificación de las artes en dos grandes grupos, el de las artes nobles o bellas y el de las artes serviles o vulgares (mecánicas)? Una clasificación que irá evolucionando a lo largo de los siglos. Varrón, en su *Disciplinarum libri* (siglo I antes de Cristo); Marciano Capella, en su *Satyricon* (siglo V después de Cristo), San Isidoro, Boecio, Alcuino, Thierry de Chartres... Y en el siglo XVIII europeo veremos ya consolidada la clasificación de las artes en mecánicas y artes nobles: la Academia de Nobles Artes de San Fernando fue fundada por Felipe V en Madrid en 1744, y allí pronunció Jovellanos, años después, su *Elogio de las Nobles Artes* (1781).

4. La problemática idea de las «bellas artes»

Probablemente una gran parte de los lectores que hayan seguido esta exposición se sentirá decepcionada ante la fundamentación platónica de la misma que acabamos de sugerir. Considerarán mitológica una fundamentación semejante, que apela a demiurgos divinos, aunque reconocerán acaso que esta fundamentación constata al menos una distinción entre las artes hoy ya consolidada, la que pone a un lado precisamente a las artes nobles o liberales y al otro a las artes mecánicas o serviles.

Por nuestra parte compartiríamos en principio esta decepción, aunque apreciamos en la fundamentación platónica un componente decisivo, que comentaremos más abajo, que por sí solo justificaría la clasificación platónica, a saber, el componente suprasubjetivo («suprahumano») que su condición de artes divinas confiere a las artes nobles, y el componente subjetivo,

pragmático o prosaico que la condición de artes humanas confiere a las artes serviles.

Pero, de momento, traemos aquí a Platón en el contexto de una argumentación *ad hominem*, que podemos resumir de este modo: ¿Acaso quienes hoy aceptan, incluso con orgullo, el título institucional de la «Academia de Bellas Artes» pueden ofrecer una fundamentación menos mitológica o metafísica que la que derivamos del *Sofista* de Platón? ¿En qué se puede estar pensando, en realidad, en nuestra sociedad democrática (en la que tienden a desaparecer las diferencias entre artes serviles y artes nobles, porque todos los artistas, nobles o serviles, pueden estar afiliados al mismo sindicato), al operar con el concepto de bellas artes, o artes nobles, o artes finas, contraponiéndolas a otro grupo de artes denominadas mecánicas, serviles o groseras?

Concedamos que el rótulo «bellas artes» discrimina institucionalmente a un conjunto de artes más o menos indefinidas (aunque con un núcleo permanente) de otro conjunto de artes, institucionalmente bien diferenciadas, y que, de modo que no deja de causar sorpresa, van asociadas respectivamente a las ciencias («Academia de las Ciencias y de las Artes Cinematográficas», «Palacio de las Ciencias y de las Artes») y a los oficios («Escuela de Artes y Oficios»). Lo cierto es que a los conjuntos así discriminados corresponden lugares distintos en la jerarquía académica, social e institucional.

Pero aun concediendo que esta clasificación de las artes ha de tener algún fundamento objetivo, ¿no hay que reconocer también que ni la unidad de cada uno de estos conjuntos queda manifestada, ni tampoco sus diferencias?

5. Crítica de algunas «ideas nebulosas» sobre las artes superiores, y en particular sobre las «bellas artes»

Se dirá que el conjunto o agrupamiento de ciertas artes, bajo la denominación de artes nobles, artes liberales o bellas artes, que es, sin duda, un «hecho institucional», está envuelta o cruzada por las ideas nebulosas (metafísicas, sociológicas, teológicas) mediante las cuales trata de ser definido ese conjunto, en sí mismo y en sus relaciones diferenciales con el resto de las artes, particularmente con las artes mecánicas, tradicionalmente llamadas serviles. Artes que en nuestros días han alcanzado, en ocasiones, en titulación o reconocimiento efectivo, puestos más elevados en la jerarquía social o académica, no sólo económica, muy por encima de los puestos que les correspondían cuando eran consideradas como «oficios» tales como el de albañil, fontanero, sastre, electricista, fresador o maestro de taller. Es decir, los puestos de

la jerarquía ocupados por nuevos profesionales tales como ingenieros industriales, programadores informáticos, ingenieros navales, músicos reconocidos de pop, jazz o rock, al estilo de Elvis Presley, Bob Dylan o Michael Jackson.

Pero son precisamente estas ideas nebulosas las que impiden establecer las verdaderas conexiones que estas «artes superiores» puedan mantener con la religión.

Repasemos brevemente algunas de estas ideas nebulosas que se utilizan de hecho como definiciones de las «artes superiores», o como explicaciones históricas o sociológicas de su definición.

1. Ante todo la idea de «belleza». Es sorprendente cómo perdura en nuestros días, en función de la definición, una idea tan vaga o imprecisa, o tan metafísica, cuando pretende delimitar, dentro de un supuesto sistema de ideas, a un conjunto de artes llamadas «bellas artes».

Vaga e imprecisa, por cuanto la belleza —otros dirán: los valores estéticos positivos— no sólo se encuentra en las artes denominadas bellas (entre las cuales, por cierto, se cultiva también, deliberadamente a veces, el «feísmo», valores que no tienen que ver con la belleza, sino con las deformidades más repulsivas, realistas o surrealistas, tales como ratas, vómitos, ojos cortados por una navaja de afeitar que se mueve acoplada con la fina nube que corta la Luna), sino porque también la belleza se encuentra fuera de las artes liberales, en las artes mecánicas —¿no se pondera la belleza del diseño de una olla a presión o de un automóvil?— y aun de la Naturaleza —la belleza natural, que a veces alcanza el grado de lo sublime, la belleza o sublimidad del Sol naciente o del Sol poniente, según gustos.

Pero mientras que la conexión de la belleza natural y la religión se establece «ingenuamente» en la experiencia mundana o popular de muchas gentes, que todavía perciben con «recogimiento religioso» la salida o la puesta del Sol, sin embargo la conexión entre la belleza artística y la religión, en general, suele estar establecida a través de ideas metafísicas neoplatónicas incorporadas a la tradición escolástica. «El Ser cuyo primer analogado es el Ser de Dios, tiene como atributos trascendentales la Unidad, la Verdad y la Belleza» (*Unum, Verum, Pulchrum*). «Se comprende, por tanto, cómo la belleza del Arte y, en especial, la belleza de las Artes Bellas, tenga que ver en su raíz con Dios, y por tanto con la Religión.»

Es obvio que quienes forman parte de una facultad, academia o escuela de bellas artes, o quienes reciben un diploma de alguna de estas instituciones, piensan muy poco en estas implicaciones metafísicas, y se limitan a

utilizar las denominaciones tradicionales «por inercia». Pero ¿acaso tienen alguna otra explicación o justificación alternativa de su unidad «gremial»? ¿Y no ocurrirá además que esa misma «inercia», a la que se acogen gremialmente, les depara una situación gratificante por la que se dejan cómodamente llevar?

2. Una explicación genética, histórica, de la unidad del conjunto formado por las artes superiores, que además daría cuenta de sus conexiones con la religión, podría tomarse de la correspondencia pretérita (aunque anacrónica en nuestros días) entre el par *bellas artes / artes mecánicas* y el par *artes sagradas / artes profanas.*

Cabe en efecto subrayar cómo las artes que hoy forman el núcleo del conjunto denominado bellas artes o artes superiores (y que lo son, al menos porque se cultivan en las denominadas *ad hoc* «escuelas superiores»), constituían también en un pretérito aún no muy lejano el núcleo de las artes sagradas (música sacra, pintura sacra, escultura sacra, arquitectura sagrada o poesía sacra). Asimismo, las artes clasificadas hoy como artes mecánicas o útiles, eran aquellas que se cultivaban, por razón de su utilidad, al margen de lo sagrado, o a su servicio (las artes de los canteros o de los cocineros —aunque muchos no olvidaban que también entre los pucheros anda Dios—, el arte de la pesca o de la caza). Lo que hoy llamamos bellas artes o artes superiores serían la herencia secularizada de lo que antaño se llamaban artes sagradas. Herencia que no sería otra cosa sino un caso más de la transformación del reino de la Gracia en reino de la Cultura, del que hemos hablado en *El mito de la Cultura.* De este libro reproducimos el texto, que allí se cita, del abate Gaume (el *Catecismo de la Perseverancia,* tomo 7 de la traducción española de 1857), un texto que subrayaba la conexión entre el culto (cristiano) y la cultura: «Las vírgenes de Rafael, la cúpula de San Pedro de Roma, las catedrales góticas, la música de Mozart, de Pergolesi, de Haydn, el Canto del Prefacio, el Te Deum, el Stabat, el Lauda Sion, el Dies Irae, todos estos portentos y otros mil son hijos del culto católico... al culto católico debemos los más hermosos instrumentos de música, el órgano y la campana...»

Pero esta explicación histórica, que se remite a la idea de un estadio teológico de nuestra sociedad occidental, ¿acaso justifica que hoy sigamos agrupando en un conjunto institucional a las artes llamadas bellas artes o artes superiores? Sobre todo, ¿acaso nos descubren algo que tenga que ver con la conexión profunda que buscamos entre religión y arte? ¿Acaso las relaciones (innegables), al estilo de las que recordaba el abate Gaume, no hacen sino encubrir, con su «sectarismo apologético», aquellas conexiones, al circunscribir algunas líneas escogidas *ad hoc,* olvidando otras muchas líneas de cone-

xión entre las artes superiores y las artes mecánicas que tienen muy poco de sagrado y mucho de profano?

3. Otro tipo de explicaciones, también encubridoras de las relaciones profundas que puedan mediar entre las artes y las religiones (a pesar de sus pretensiones científicas, que creen haber logrado llegar por su reduccionismo descendente hasta el fondo de la cuestión), son las explicaciones sociologistas de la denominación artes nobles o artes liberales (mucho más anacrónica aún que la denominación bellas artes). La explicación sociologista es, por lo demás, muy trivial: las artes nobles o liberales, dirá el sociólogo, definen al grupo de artes que la aristocracia (y luego las élites de la burguesía que le sucedió) había seleccionado para su «ocio y disfrute»: la música de cámara, la forma sonata, la escultura barroca o neoclásica, ornamento de fachadas o jardines, la ópera «seria» de tema mitológico o histórico —Orfeo y Eurídice, Alcestes, Jerjes—, la arquitectura monumental, la poesía o el teatro.

Paradójicamente, como hemos dicho, los artífices o artistas de estas obras de arte supremo solían mantener la condición de criados de la nobleza a la que servían (¿no había dicho Platón, en el *Ion*, que la divinidad afecta más al arte que al artista?). Y si los artistas lograban despegarse de esta condición servil era antes por su formación académica (porque sabían hablar latín, por ejemplo), que les diferenciaba del saber de los obreros, que por otra cosa.

Estas artes nobles se superponen también aproximadamente en extensión a las artes liberales; liberalidad asociada generalmente a la condición de las llamadas «profesiones liberales», propias de los hombres libres, frente a los siervos, que practican las artes serviles, «como su propio nombre lo indica». Otros prefieren relacionar el adjetivo «liberal» al libro; en cuyo caso las artes liberales o las profesiones liberales tendrían que ver con aquellas que requieren la utilización de libros como herramientas, condición que, por cierto, no garantizaba a estos profesionales ningún puesto en la élite social: basta recordar a los domines, como don Supino o como el domine Cabra, que tenían que llevar los libros a las casas de los discípulos, andando, a pie (y por eso se les llamaba «pedantes»).

Pero esta explicación reduccionista descendente, sociológica, de la constitución de una subclase de las artes en general, denominadas artes liberales o nobles, aparte de que nada nos dice acerca de las relaciones que puedan mediar entre las artes liberales y la religión, tampoco da cuenta de las numerosas excepciones y paradojas del estilo de las que ya hemos señalado, como las del artista-criado, o la del latinista pedante, y sin embargo viviendo de

los libros. Y esto es debido, a nuestro entender, a que la perspectiva sociológica se enfrenta con la realidad institucional de las artes liberales o nobles, cuando esta realidad ya está en marcha, es decir, sin profundizar en sus raíces históricas, y, lo que es peor, ateniéndose a las autoconcepciones emic de los propios organizadores de esas instituciones efectivas. Lo que les empuja a emprender un «relato explicativo científico» que se ve obligado, por decirlo así, a comenzar el *Credo* por Poncio Pilatos.

En efecto, la verdadera cuestión (desde un punto de vista no reduccionista, histórico-filosófico y no meramente sociológico), no estriba tanto en dar cuenta de la razón por la cual un determinado conjunto de artes se agrupa bajo la denominación de artes liberales o nobles, oponiéndose a las demás artes denominadas serviles o útiles, cuanto en dar la razón por la cual determinados grupos sociales «mostraron una preferencia significativa por este determinado conjunto de artes» y dejaron las demás al cuidado de los esclavos, de los sirvientes, de los criados o de los oficios menos «distinguidos», a pesar de ser imprescindibles.

La verdadera cuestión histórico-filosófica no se reduce, en efecto, a la de explicar por qué motivos sociales determinados grupos de artes han sido denominados artes liberales y nobles, y otros serviles. La cuestión se plantea como un intento de dar cuenta de la razón por la cual esos grupos sociales elitistas prefieren mantener el contacto con las bellas artes a mantenerlo con las artes útiles (al menos, en determinadas condiciones).

Dicho de otro modo: las artes liberales o nobles no son objetivamente libres o nobles por haber sido «preferidas» por las élites nobles aristocráticas o granburguesas, sino que habrían sido elegidas por dichas élites precisamente por ser objetivamente más libres que las artes serviles, orientadas a atender o servir a las necesidades pragmáticas. Y la respuesta a esta cuestión, así planteada, requiere regresar más atrás de las categorías sociológicas, una vez, si se quiere, que estas categorías hayan sido recorridas.

En cualquier caso sólo de este *regressus* podemos esperar alcanzar alguna razón capaz de dar cuenta de las conexiones profundas entre las artes nobles y la religión, conexiones que quedan encubiertas precisamente, como hemos dicho, por la aplicación reduccionista de las categorías sociológicas.

4. También tenemos que rechazar enérgicamente algunas ideas filosóficas aparentemente más racionales, pero no menos nebulosas que las ideas mitológicas o sociológicas, que se utilizan ejercitativa o representativamente para dar cuenta de la verdadera esencia de las artes liberales. Se trata de las ideas que de un modo ejercido o representado se pueden reducir a la idea de finalidad.

6. Crítica a la idea del «arte por el arte» y a la idea de «finalidad sin fin»

Como ejemplo eminente de idea ejercitada (sin necesidad de hecho de ser representada) citaremos la célebre sentencia «el arte por el arte», incorporada incluso, en su versión latina, *Ars Gratia Artis*, a los rótulos de una importante empresa internacional de arte cinematográfico. Porque lo que se encierra en esta fórmula y el «mensaje» que quiere transmitir no parece otro sino éste: «Mientras que las artes útiles tienen como finalidad propia el servir para producir o adquirir bienes o servicios distintos de ellas mismas —las artes de la pesca para adquirir peces, las artes cisorias para despedazar animales "siguiendo sus junturas naturales", las artes mecánicas para obtener aparatos de alumbrado eléctrico, grifos o aparatos de baño—, las artes liberales no tienen como finalidad algo subordinado a otra cosa distinta que ellas mismas.»

Por así decirlo, las artes liberales no son medios sino fines, como les ocurre, según decía Kant, a las personas humanas, «que jamás deben tomarse como medios sino como fines en sí mismos». Y por ello, si algún papel de medio orientado a un fin pudiera asignárseles a las artes liberales, sería el de «dar alimento» al propio espíritu humano, es decir, a la persona humana, que es ella misma un fin y no un medio. Por ello, podríamos concluir, las artes liberales tienen el fin en sí mismas, en cuanto alimento del espíritu humano en cuanto tal, y no sólo de su cuerpo.

Por ello las artes liberales son las artes cultivadas por los artistas humanistas, por los poetas, como Archias, por ejemplo, que cultivan precisamente, en frase de Cicerón, «todo aquello que pertenece a la humanidad». Sin duda, el humanismo que Cicerón atribuye a las artes liberales es el que distingue a los hombres de los animales, pero también a los ciudadanos romanos de los esclavos y de los bárbaros; el humanismo que caracteriza a los que saben hablar y escribir en latín no vulgar y en griego ático, conocimientos o habilidades que seguirían siendo los contenidos nucleares del llamado «humanismo» en el Renacimiento.

Fue el mismo Kant quien en su *Crítica del juicio estético* (1790) ensayó una redefinición, que se ha hecho célebre, de las artes liberales, por medio de la idea de finalidad, representando la idea ejercitada en el aforismo *Ars Gratia Artis*: «El arte (las artes liberales: la pintura, la escultura, la música...) tiene una finalidad, pero muy especial, porque es una finalidad sin fin.» Con esta ingeniosidad, de cuño típicamente literario sofístico, Kant no podía estar diciendo otra cosa sino que las artes liberales no tienen un fin (un *finis ope-*

ris) extrínseco a ellas mismas, sino que su finalidad está en ellas mismas; lo que a su vez quedaría explicado en su sistema por su formalismo subjetivista (o psicologista): la finalidad de las artes liberales no es otra sino ajustarse al juego armónico subjetivo —postulado *ad hoc*— de las facultades del hombre, de las facultades sensibles —sobre las cuales Baumgarten edificó su *Aesthetica* (1750), como gnoseología inferior— y las facultades intelectuales.

En resolución: las redefiniciones de las artes liberales en función de la idea de finalidad, tanto cuando estas definiciones son ejercitadas como cuando son representadas, no son otra cosa sino definiciones negativas (sin-fin), distinciones destinadas a contraponerse a las artes serviles (finalistas, utilitarias), subrayando que estas artes no tendrían esos fines, y, por tanto, quedarían definidas por negación. Que acaso el sociólogo tendiera a interpretar como una privación, acaso lograda socialmente en la lucha de los señores para liberarse de ciertas tareas incómodas, incluso repugnantes, encomendadas a los siervos y a los esclavos.

Pero ¿y si las artes liberales no tuvieran nada que ver con finalidades teleológicas o teleoclinas, si las artes liberales no tuvieran por qué definirse en función de una finalidad negativa, privativa o límite, sino por la finalidad en sí misma (concepto absurdo, como caso particular, no menos absurdo, de la idea de la *causa sui*)? Así como no puedo definir a una piedra por la ceguera, como si se tratase de un atributo suyo (y en cambio puedo definir a un hombre por su rasgo distintivo de ser ciego, porque está privado de una vista que no se le niega por razón de especie, o si se quiere, de su código genético), así tampoco puedo definir al arte superior por la negación de la finalidad utilitaria, recurriendo a la ingeniosa, capciosa y absurda fórmula de la finalidad sin fin.

Sencillamente, las artes llamadas liberales o nobles no tendrían finalidad alguna, no tendrían, y esto sería su fundamental característica ontológica, *finis operis*. Y otra cosa es que los artistas o demiurgos pudieran tener como *finis operantis* la creación poética de la obra artística, bella o noble, o la finalidad teleoclina, como algunos quieren, de expresar su inconsciente o de «realizarse» en su obra.

Sólo desde perspectivas teleológicas o mitológicas podría atribuirse una finalidad objetiva (un *finis operis*) a las obras de arte. Lo que se manifiesta en fórmulas tales como la siguiente: «El arte tiene como finalidad propia la manifestación del espíritu divino al hombre»; o acaso, tiene como finalidad «la manifestación del espíritu humano ante sí mismo» (las artes superiores interpretadas como autognosis). O quizá todavía: «El arte es la expresión del Espíritu del Pueblo o de la sagrada Cultura nacional.»

Pero si dejamos de lado esta perspectiva metafísica o teológica, las artes liberales ofrecen una ontología que podría mantenerse, en sí misma, completamente al margen de la idea de finalidad y, por tanto, que no tendría por qué estar contaminada de ella.

Pero esto aproxima inesperadamente las artes liberales a las ciencias más firmes (aquellas que han logrado segregar de sus teoremas a los sujetos operatorios). Incluso las aproxima a las morfologías que definen a las realidades de la Naturaleza inorgánica. ¿Qué finalidad puede atribuirse al teorema de Pitágoras? Ninguna: el teorema de Pitágoras, o cualquier otro teorema de la Geometría (euclídea o no euclídea), es un resultado imprevisto, una «resultancia» que jamás pudo ser prevista ni propuesta como un fin natural o humano anterior a su prefiguración técnica entre carpinteros o albañiles mesopotámicos o egipcios. Y esto dicho sin perjuicio de los abundantes efectos finalistas ulteriores a los que el teorema de Pitágoras pudo dar lugar en la trama de las tecnologías y de las ciencias.

¿Y qué finalidad puede atribuirse a la Luna, o a un volcán, o a un río que resulta de las aguas caídas del Cielo? ¿Acaso puede decirse que la Luna tiene una finalidad sin fin? ¿Acaso puede decirse que porque las aguas caídas del Cielo no tienen la finalidad de regar los prados, tienen sin embargo una finalidad sin fin? Y, sin embargo, la Luna, el volcán o el río pueden alcanzar una gran utilidad, es decir, pueden constituirse como objetos teleológicos de los hombres o de los animales, o en el origen de otras teleologías que han resultado ser decisivas para la historia humana: el *Viaje a la Luna*, tanto literario como real; la utilización del volcán como hogar, o la construcción de puentes, a través de los cuales pasan los ríos, y porque, incluso, tras desviaciones oportunas, se hará pasar a los ríos por debajo de los puentes (lo que daría sentido positivo a la antigua pregunta del ingenuo: ¿por qué los ríos pasan por debajo de los puentes?).

En resolución: las utilidades sobrevenidas a los teoremas de la Geometría o de la Física, a las morfologías naturales o a la morfologías creadas por las artes liberales, no deberían ser confundidas metafísicamente o teológicamente con una «finalidad de la Naturaleza o del Espíritu». La finalidad, suponemos, sólo afecta a la vida orgánica, y no del mismo modo. Las termitas edifican sus torres teleológicas, pero no porque tengan fines o planes previos en su cerebro; las «plantillas» (no los planos) se las ofrece el medio, según la «teoría estigmérgica» de algunos etólogos.

Pero ni los teoremas ni los contenidos inorgánicos de la naturaleza ni las obras clasificadas como artes liberales son morfologías vivientes, organismos, más que por metáfora. ¿Cómo podían tener un fin interno o pro-

pio? Y ello sin perjuicio de sus fines sobrevenidos, los que harán acaso posible su «validez ecológica», su adaptación a las circunstancias de su medio entorno, su sostenibilidad o recurrencia empírica en ese medio. La música barroca o clásica, la sonata o la sinfonía, fueron resultados no previstos de la historia de la música, y a los que no puede atribuirse finalidad alguna. Sin embargo, según el tipo de sociedades en las que arraigaron, pudieron convertirse en fines conscientes o inconscientes en el proceso de la centralización del Estado moderno, que necesitaba educar o domesticar como súbditos a los hombres libres, y encontraba un medio idóneo, entre otros, en la institución del concierto instrumental para el gran público.

Pero ¿qué tiene todo esto que ver con las relaciones entre las artes liberales y la religión?

7. Las obras de arte desde el sustancialismo actualista

Las consideraciones que hemos hecho en el punto anterior, sobre la desconexión entre las obras de las artes liberales y la idea de finalidad, son la *pars destruens* de una concepción ontológica de las artes liberales cuya *pars construens* pudiera formularse en función de la idea de sustancialidad, si bien entendida no en el sentido metafísico y estático de la tradición aristotélica (sustancia de *sub-stare*, lo que permanece invariante debajo de los accidentes, e incluso con capacidad de subsistir sin los accidentes), sino en el sentido del sustancialismo actualista o dinámico, según el cual la sustancia es un invariante, sin duda, pero que sólo cobra realidad, cuando hay lugar a ello, en el proceso mismo de las transformaciones (por ejemplo, de un grupo de transformaciones) que pueden asumir la función de accidentes de esa sustancia.

De este modo, el punto de intersección de las diagonales de un cuadrado desempeñará el papel de invariante sustancial del llamado «grupo de transformaciones del cuadrado» (rotaciones de 90º, 180º o 260º, giros diagonales o diametrales); la Torre de Hércules de La Coruña podrá considerarse como invariante sustancial del grupo de transformaciones derivadas de la rotación de la Tierra, de los ciclos circadianos de días y noches, de las aproximaciones y alejamientos de los viajeros por mar o por tierra, que «identifican» una y otra vez sustancialmente (no sólo esencialmente) la Torre. También es una sustancia actualista el barco de Teseo, que permanece identificable aunque hayan sido sustituidas todas las tablas de las que está formado, como es sustancia actualista el organismo viviente que mantiene la conti-

nuidad de su forma individual (y no sólo su estructura o forma específica), en medio de los recambios integrales de sus moléculas químicas en el metabolismo.

Las sustancias, según esto, aunque hayan sido producidas por el hombre, cuando logran segregar al sujeto operatorio alcanzan la independencia o autonomía respecto de los mismos sujetos o demiurgos que las han producido. Estas sustancias fabricadas por el hombre (un barco, una sinfonía, un molino, un cepo) entran en una trama de relaciones e interacciones que se mantienen por encima de la voluntad de sus autores, a la manera como un libro ya publicado tiene un curso objetivo que es relativamente o absolutamente independiente de su autor: *Habent sua fata libelli* (los libros tienen sus hados propios). Se cuenta que Oscar Wilde replicó al director escénico de una de sus obras cuando le pidió que introdujese algunas rectificaciones en el texto: «¿Quién soy yo para modificar esta obra maestra?»

Las obras producidas o creadas por las artes liberales podrían en general redefinirse como obras de arte sustantivo cuando efectivamente logran segregar a los sujetos que las compusieron o las ejecutaron. En este sentido las obras de música instrumental son más sustantivas que las obras de música vocal, que no pueden, por definición, segregar al sujeto. Sin embargo, tanto la música instrumental como la música vocal pueden ser disociadas (si no separadas) de los sujetos-demiurgos: basta que el auditorio deje de mirar al escenario o cierre los ojos (pero no tanto para «meditar» en las profundidades mismas del curso sonoro, sino para no distraerse en las imágenes visuales que reciba si escucha con los ojos abiertos). La segregación por separación prácticamente total de la música alcanza su límite en la sustancialidad conseguida en la música grabada.

Dicho de otro modo (por referencia al espacio antropológico): la sustancialidad actualística de las obras de arte liberal equivale al ingreso de tales obras en el eje radial del espacio antropológico. En este eje las obras de arte se encuentran con morfologías naturales y con otras morfologías tales como los teoremas geométricos, que no forman parte de la Naturaleza, pero tampoco de la Cultura. Sólo quien presuponga la dicotomía, de estirpe teológica, Naturaleza/Cultura, puede encontrar absurda la afirmación de que podemos situarnos ante «sustancias actuales» o ante «estructuras esenciales» que no sean ni Naturaleza ni Cultura.

Es importante añadir que las obras de arte sustantivo pueden ajustarse al formato de un todo, es decir, pueden comportarse como *holemas*, aunque también pueden comportarse como partes de un todo, es decir, como *meroemas* (un torso escultórico es un meroema, la estatua completa es un holema).

Es evidente, por último, que muchas de las obras de arte no son obras sustantivas, sino adjetivas o alotéticas. Tal es el caso de las obras de arte útiles en la medida en que sus morfologías sólo cobran sentido cuando están integradas como meroemas en una conducta o proceso teleológico, humano o etológico. La morfología de un nido de golondrina sólo es inteligible en el contexto holémico de la actividad de esta especie de ave; la morfología de un hacha de sílex sólo es inteligible cuando la asociamos a la mano que la talló, o a la mano que la utiliza.

8. Redefinición de las bellas artes y desconexión inicial de su idea respecto de las categorías sociológicas

Las consideraciones precedentes nos dan pie para reconstruir, en el terreno de los objetos radiales —muy lejos del terreno de la subjetividad circular sociológica—, el significado de la oposición entre las artes liberales y las serviles. No hace falta ignorar que esta oposición se configura ante todo en el plano fenoménico, en un terreno sociológico circular. Por ejemplo, en el terreno político en el que la oposición fue dibujada, en la época de las Cortes de Cádiz, cuando el término «serviles» (o «servilones») designaba a los que seguían acatando, como súbditos, las instituciones del Antiguo Régimen, mientras que con el término «liberal», que como es sabido adquirió en Cádiz la acepción política que fue recogida ulteriormente en todo Europa y América, designaba aquellos individuos que querían dejar de ser súbditos para ser ciudadanos («llamar soberano al rey Fernando VII es crimen de Estado», decía en su *Memoria de presentación de un proyecto de Constitución,* en 1809, Álvaro Flórez Estrada).

Pero acaso estas connotaciones políticas (circulares) de la distinción entre serviles y liberales son, a su vez, un reflejo o refracción de otras distinciones no circulares sino radiales. Por ejemplo, la distinción entre las artes liberales y las artes serviles; distinción que no tiene por qué considerarse derivada de fundamentos subjetivo-sociales, sino de fundamentos objetivos.

Las artes serviles, según esto, no serían originariamente tanto las artes practicadas por los siervos, sino que serían siervos quienes practicaban las artes serviles. Las artes liberales no serían, en su origen, las artes practicadas por los señores, sino que serían los señores libres aquellos que practicaban las artes liberales (y esto por razones que habrá que investigar en cada caso).

Una obra de arte, considerada desde el punto de vista objetivo, será servil, según esto, porque ella está subordinada enteramente a objetivos exteriores a ella misma; una obra de arte servil o útil no es, por tanto, en cuan-

to tal, una «obra de arte», una obra sustantiva, puesto que no se enfrenta a nosotros, sino que es ella quien tiene que incorporarse a nuestra conducta o praxis, tanto si somos aristócratas como si somos plebeyos. La azada es obra de arte servil, y no sustantivo, porque ella, aunque sea manejada por el dueño del huerto, sólo cobra sentido subordinada al surco de la huerta que es trabajada (sea por el siervo, sea por el señor); fuera de esta red práctica de conexiones, la figura de la azada se desdibuja y resulta ininteligible.

Pero una obra de arte liberal, en cuanto obra de arte sustantivo, es la que tiene capacidad de segregar al artista, y enfrentarse, como «extraña», no sólo a él, sino al grupo al cual el artista pertenece, e incluso a todos los hombres de muy diversas culturas, en general. La obra de arte sustantivo ocupa de este modo un lugar junto a las obras de la Naturaleza, y puede resultar tan enigmática o más que las formas naturales. El principio *Verum factum* («solamente entendemos aquello que hemos construido») sólo tendría aplicación, según esto, a las obras de arte servil. El *Concierto para piano y orquesta n.º 29* de Mozart es acaso tan enigmático como morfologías fósiles de Burgess Shale, la Opabinia o la Hallucigenia, producidas en la llamada «revolución del Cámbrico».

La sustantividad que atribuimos a las obras de arte liberal nos ofrece también un criterio para la evaluación discriminativa de las obras de arte. Por ejemplo, dispondremos de un criterio para discriminar el rango artístico en el que podremos poner un concierto de los Rolling Stones a diferencia de un concierto ofrecido por la Orquesta Filarmónica de Viena (siempre que no sea el «concierto servil» de Año Nuevo, es decir, al servicio de una fiesta en la que la autocomplacencia se regula con palmadas rítmicas). Los conciertos de los Rolling Stones, como los Conciertos de Año Nuevo de Viena, serían obras de arte servil, subordinadas a fines extramusicales tales como la danza, las contorsiones de los actores y de los oyentes, o los aplausos rítmicos del público en plena satisfacción y exaltación desarrollada en un proceso de «dinámica de grupo», retransimitido por muchas cadenas de televisión de todo el mundo a fin de que la audiencia videncia participe también, incluso con palmadas, en el homenaje que se hacen a sí mismos quienes disfrutan del estado de bienestar austriaco.

Asimismo, el criterio de la sustantividad podrá servir para diferenciar el rango de una obra musical en la cual los «recursos del oficio» (los trucos armónicos, la distribución del volumen sonoro...) se manifiestan por encima de cualquier sustantividad musical y por consiguiente permiten apreciar en la obra «demasiado calculada» —algunos dicen, demasiado «pensada»— los componentes serviles que utilizó el compositor dirigidos a lograr impresio-

nar al público, en lugar de enfrentar sustantivamente a ese público la obra, como realidad extraña o enigmática.

Por último, el criterio de la sustantividad permite desenredarnos del prejuicio según el cual hay que distinguir, como si se tratase de una dicotomía, las artes bellas de las artes útiles. La belleza —es decir, los valores estéticos ligados a la sustantividad de la obra— puede estar presente tanto en una obra de arte producida por un arte clasificado como liberal, como en una obra de arte producida por un arte clasificado como servil (en el sentido objetivo), porque la sustantividad actualística puede formarse en la «corteza misma» de la obra servil. Un automóvil es, en principio, una obra objetiva servil; pero esto no excluye la posibilidad de que la propia línea de su carrocería pueda asumir el papel de una objetividad estéticamente sustantiva, de suerte que su morfología pueda ser considerada como una obra de arte liberal. En realidad, esto es lo que ocurre con la misma arquitectura. Por su esencia, la arquitectura entendida como edificación orientada hacia la formación de un vacío artificial o *kenos*, en el cual los hombres o los animales puedan entrar o salir, es propiamente una obra de arte servil; pero, en su evolución, la arquitectura habrá ido convirtiéndose en obra poética, obra de arte liberal y precisamente sobre todo desde el punto de vista de los que no entran en ella como habitantes, sino de quienes contemplan sus fachadas, sus columnatas o sus frontones.

Dejamos abierta la cuestión de por qué las artes serviles, en sentido objetivo, han ido quedando antes, o en principio, en manos de los siervos, y en las sociedades modernas en manos de los agricultores, artesanos, trabajadores industriales o de servicios, y por qué las artes liberales, no tanto en el momento de su producción, pero sí en el momento de ser utilizadas, o conocidas, o percibidas, han ido quedando en manos de otras capas de la sociedad que aunque no pueden en modo alguno identificarse con la aristocracia o la gran burguesía, sin embargo la incluyen casi necesariamente. Es en los palacios de la aristocracia o en las mansiones de la gran burguesía donde se cuelgan los cuadros de los pintores más célebres, es en sus salas donde se escuchan los conciertos de cámara más exquisitos, y en donde se encuentran las joyas o las piedras preciosas o los libros más distinguidos.

Nos limitamos a sugerir que precisamente porque las obras sustantivas de arte son más raras y alcanzan un valor económico más alto, tienden a ser incorporadas o «secuestradas» en los dominios de los más pudientes, y porque las obras de arte serviles, aunque sean imprescindibles en sus valores de uso, han de mantenerse a un nivel mucho más bajo económicamente por su abundancia y vulgaridad, habrán de exigir no sólo más trabajadores, sino mantener su valor de cambio en niveles accesibles a la mayoría de la población.

9. La «Oda a Salinas» de fray Luis de León

Estamos en condiciones de alcanzar el fundamento de las relaciones profundas que puedan mediar entre la obra de arte sustantivo y la religión.

Ante todo cabe afirmar que no se ve la razón por la cual las artes serviles tengan que ver con la religión —a lo sumo, más bien, con la magia—. Las ceremonias que tantos nativos de las islas melanesias o polinesias celebraban cada vez que botaban en el mar una gran canoa serían antes ceremonias mágicas que religiosas. El *Te Deum* que se tocaba al órgano, acompañado de coros bien concertados, en la catedral de París, para celebrar una victoria militar, podría alcanzar la condición de una obra sustantiva de arte musical en la medida en la cual la victoria militar, aunque conseguida por los propios ejércitos, había creado una situación política nueva, sustantiva, que sitúa a los oyentes por encima de la voluntad de los estrategas que la habían obtenido. Y otro tanto podría decirse de las Misas de la Coronación. El *Te Deum* o las Misas de la Coronación expresaban, a través de su sustantividad musical, la realidad de la nueva situación política resultante, por encima de las voluntades de sus agentes.

La misma idea de sustantividad podría ser utilizada en la reinterpretación filosófica de las ideas de Platón que antes hemos considerado, tomadas de *El Sofista* o del *Ion*, y que tienen que ver con las artes divinas, no humanas, o con la fuerza divina, no humana, que impulsa al artista más allá de su «técnica servil».

Sencillamente, aquello que Platón atribuye a unas fuerzas divinas no humanas, capaces de enfrentarse al hombre y al propio artista hasta el punto de dirigirlo, podría ser traducido por la «sustantividad actualista» que atribuimos a la obra de arte superior no servil. Porque estas obras ya no sirven a los hombres, subordinándose a sus necesidades, sino que más bien son las obras de arte superior aquellas a las cuales los hombres han de enfrentarse y aun subordinarse, ante todo para tratar de entenderlas (no ya para «disfrutarlas» o «gozar» de ellas, es decir, para ponerlas a su servicio).

Más aún, los hombres, los artistas inspirados —y no meramente serviles—, ni siquiera crean su obra. Sin la tradición, sin el grupo social a través del cual el artista la recibe y del cual forma parte, la obra de arte jamás podría haber sido sustantivada.

Ante todo, porque la obra de arte sustantiva necesita el dominio de una técnica a su servicio, servil, que viene dada por la tradición; pero la obra de arte superior sustantiva no se agota en las técnicas, y sólo le es dado dominarlas para poder encauzar la sustancia de su obra, que desbordará siempre estas técnicas serviles.

El conocimiento de esta circunstancia se nos hace patente, si no nos equivocamos, en la celebérrima «Oda a Salinas» de fray Luis de León: «El aire se serena / y viste de hermosura y luz no usada, / Salinas, cuando suena / la música extremada, / por vuestra sabia mano gobernada. / A cuyo son divino / el alma, que en olvido está sumida / torna a cobrar el tino / y memoria perdida / de su origen primero esclarecida.»

En efecto, la «música extremada», es decir, fuera del límite, *sub-lime*, ¿no expresa ya la condición sustantiva, que desborda los límites de la actividad humana, por encima de su voluntad, de la música de Salinas, en la apreciación de fray Luis? En todo caso, Salinas, en la oda, no «crea la música», sino que propiamente la gobierna. Salinas organiza, con sabia mano, una música que lo desborda y que viste el aire (un contenido del eje «radial») de hermosura nunca usada. Sin duda fray Luis de León tenía en cuenta la música de las esferas de los pitagóricos (que Aristóteles ya había descalificado).

Pero esta música de las esferas, como la divinidad que hizo el mundo contando números, ¿qué más puede decir hoy de lo que dice la sustantividad de la obra que no se reduce a la utilidad humana? ¿O es que alguien puede seguir creyendo hoy que es entender algo de la «Oda a Salinas» de fray Luis de León apreciar sus versos, desde luego, pero decirle al lector, por si no lo sabía, que su trasfondo es pitagórico?

10. Metodología para el análisis

Las artes son muy distintas entre sí, no sólo según criterios categoriales (música, escultura, arquitectura), sino también según otros criterios trascendentales (sustantividad, utilidad). También las religiones son muy distintas, y no sólo según criterios sebasmáticos (hinduismo, judaísmo, cristianismo, mahometismo...), sino también posicionales (primarias, secundarias, terciarias).

Si hemos partido de estas diferencias entre las religiones y las artes es, como hemos dicho, porque dudamos que puedan alcanzarse determinaciones interesantes al intentar establecer relaciones en general entre la religión en general y el arte en general.

La metodología que nuestras distinciones abre requiere, como en otras ocasiones, el análisis de la combinatoria ordenada de relaciones de cada tipo de religión con cada tipo de arte.

Es evidente que en este capítulo no es posible abordar, ni aproximadamente, la aplicación de esta metodología. Tan sólo daremos algunos esbozos.

11. Las pinturas rupestres como arte sustantivo y como arte servil

Diremos, en primer lugar, que las religiones primarias habrán de mantener (o habrán mantenido) unas relaciones preferenciales con la pintura y con la música, pero no con la arquitectura o con la escultura, ni con la poesía.

La razón de esta discriminación es obvia: el cuerpo del animal numinoso es una realidad percibida (cuando nos atenemos a la percepción estética) desde un enfoque visual, apotético y, por tanto, representable pictóricamente; también escultóricamente si la técnica hubiera estado suficientemente desarrollada. Una representabilidad con un grado de mímesis casi fotográfica (ya hemos hablado de la prefiguración de la fotografía en la pintura), es decir, tal que la apariencia del cuerpo animal pueda confundirse con su realidad (a la manera como las uvas de Zeuxis, de las que ya hemos hablado, pudieron ser confundidas por los pájaros como uvas reales).

Las pinturas rupestres, si representan al animal divino (si esencializan, fijan y delimitan su figura), constituyen de un modo muy intenso un ejemplo eminente de arte religioso, por la materia y por la forma, aunque ellas mismas no posean la «sustancia numinosa» del animal real, porque más bien contienen su «esencia». Sin embargo, por su contenido pictórico artístico, identificado con el animal sagrado, establecen el nexo interno entre los valores religiosos y los valores estéticos; o, si se prefiere, los valores estéticos de las pinturas rupestres están subordinados enteramente a sus valores religiosos.

Sin perjuicio de las utilidades chamánicas (hipótesis en la que ha insistido últimamente Jean Clottes) o mágicas (magia simpatética, en el sentido de Frazer) que estas figuras rupestres pudieran tener. No porque ellas por sí mismas proporcionen (por magia homeopática —«ley de semejanza», decía Frazer desde su perspectiva emic— y menos aún por magia contaminante, «ley de contacto») el dominio del animal, sino porque (desde una perspectiva etic) podrían ser de utilidad a los cazadores magdalenienses como descripción anatómica de la pieza deseada, y como intento de control, si no del animal, sí de las operaciones de sus cazadores (y, a través de ellas, de su propio «ánimo cazador»).

Desde el punto de vista del análisis: los animales pintados en las cavernas constituirían un caso de arte servil (pragmático) más que religioso, cuando se las interpreta como pinturas mágicas; pero serían arte sustantivo cuando se las interpreta como pinturas religiosas (en cualquier caso no parece que la ambivalencia constituya una contradicción para la teoría).

Pero los animales numinosos también mugen, o aúllan, o rugen, o graznan, o silban, o barritan (como los rinocerontes o los elefantes), es decir,

producen sonidos imitables onomatopéyicamente por la música más primitiva, cuya fuente, por supuesto, no mana únicamente de la imitación animal (como ya sugirió Demócrito), puesto que también los hombres, como primates que son, aúllan o gritan, y muy pronto, sin duda, susurran en coro o cantan. Se considera en los últimos años entre los paleontólogos, la posibilidad (fundada en estudios de acústica de los lugares en los que se encuentran las pinturas dentro de las cuevas) de que en algunas cavernas paleolíticas —que se suponen relacionadas entre sí, al modo como las iglesias sufragáneas se relacionan con la catedral— resonasen los cánticos de los hombres. Dice Jean Clottes: «En la caverna de Niaux, el "salón negro" goza de una acústica excepcional. No es casualidad, sin duda. ¿Fue lugar de grandes ceremonias con cantos, danzas, ritos colectivos, curación de enfermos?» Desde esta hipótesis cabría hablar de música religiosa, como arte vinculado directamente a las religiones primarias, bien fuera directamente (como modo de identificación mimética con el animal numinoso), bien fuera indirectamente (como modo de relación entre los «fieles» adoradores del animal divino).

Constatamos, al menos entre los paleontólogos o prehistoriadores de años anteriores, una especie de resistencia o bloqueo al reconocimiento del arte de las cavernas como arte vinculado, en virtud de sus mismos contenidos, a la religión. De hecho, todavía se sugieren interpretaciones de las pinturas paleolíticas, no ya de la música paleolítica, de la que no se conserva ninguna grabación ni testimonio, como si fuesen «obras de arte» (*De Altamira a Picasso* es el título de una historia de la Pintura). Esto supuesto, la conexión entre el arte paleolítico y la religión tendría que ser entendida como conexión extrínseca. Una cosa —dirán— es el arte pictórico, esencialmente extrasomático y sensible («estético» en la acepción original de Baumgarten), y otra cosa sería la religión, supuestamente «espiritual», «mental», intrasomática o *entóptica*, como dicen algunos paleontólogos —entre ellos, en 1988, Lewis-Williams y Dowson— acaso para no decir «mental». Pero sin tener en cuenta que el término «fenómenos entópticos» («fenómenos dados dentro del ojo» y no en la realidad exterior) es contradictorio, porque dentro del ojo, en función de órgano visual, no hay fenómenos, dado que los fenómenos visuales se dan precisamente fuera, apotéticamente, incluso cuando son alucinatorios.

En todo caso, a partir de esta dicotomía gratuita entre lo extrasomático artístico y lo mental o espiritual religioso, la posibilidad de establecer conexiones internas entre el arte y la religión primitivas encuentra las mismas dificultades con las que se encontraban los dualistas cartesianos (incluyendo aquí a los ocasionalistas y a Espinosa) en el momento de dar cuenta de las conexiones entre el alma y el cuerpo. Y todavía entre los dualistas cartesianos la conexión entre Religión y Arte podría alejarse de la mera yuxtaposición a la que se ven obligados

a recurrir los paleontólogos o historiadores de nuestros días cuando distinguen, sin más, lo sensible extrasomático y lo mental. En efecto, junto a su dualismo, obraba también en los cartesianos la teoría del automatismo de las bestias (que había sido introducida en el siglo XVI, mucho antes de Descartes, por el médico de Medina del Campo, Gómez Pereira). Y en virtud de esta teoría, las sensaciones estéticas humanas también debían ser interpretadas como estados del alma, como la religión de los espiritualistas, porque a los animales, en la doctrina del automatismo de las bestias, ni siquiera podían serles reconocidas sensaciones, como tampoco cabría reconocérselas al hombre en cuanto autómata humano.

Concluimos: sólo desde una concepción materialista de la religión y del arte es posible reconocer plenamente la involucración interna entre la religión y el arte originarios. Al margen de esta concepción materialista cabrá hablar de una yuxtaposición asombrosa, incluso, si se quiere, con armonía preestablecida, entre religiones primarias y el arte paleolítico, pictórico o musical. Pero desde la perspectiva materialista el problema de la conexión entre el arte paleolítico y la religión primaria —conexión impuesta «empíricamente» por los hechos— desaparece, en la medida en la cual el arte pictórico o musical ha de ser considerado él mismo como religioso. Incluso en la destreza técnica alcanzada por algunas admirables figuras zoomórficas del «arte rupestre» puede haber tenido su parte precisamente la religión primaria, en la medida en que su acción empujaría al «pintor sagrado» a extremar los detalles anatómicos del cuerpo numinoso, «esencializado» en sus imágenes, y con los cuales, a través de sus pinturas, se identificaban. Por así decirlo, lo que habría que explicar no sería tanto la conexión o involucración original entre el arte y la religión, cuanto su disociación o separación ulterior entre estas figuras religiosas y sus contenidos estéticos «puros».

12. Las religiones secundarias y la arquitectura

Si en las religiones primarias hemos podido advertir, desde la perspectiva materialista, conexiones internas entre ese primer estadio de la religión y el arte pictórico o musical, pero no entre la religión y la arquitectura (porque la función que la arquitectura pudo desempeñar en su momento, como construcción del kenos o vacío, estaba cumplida precisamente por los grandes volúmenes vacíos de las cuevas, como Altamira o Chauvet), en cambio, en la época de las religiones secundarias, el arte arquitectónico adquiere ya funcionalidad propia. Ahora, cuando los animales sagrados han sido aniquilados o domesticados, a veces incluso conservando su condición sagrada (la

condición que, como hemos dicho, sorprendió a Celso cuando visitó los recintos más íntimos de los templos egipcios), la arquitectura religiosa se hace imprescindible para instalar dentro de ella a esos animales domesticados o a sus representaciones, fuera de las cuevas.

En efecto, en la época de las religiones secundarias, el cuerpo de las religiones (que sin embargo forma parte de su esencia) ya ha crecido lo suficiente como para que pueda hablarse de un sacerdocio organizado, y de templos edificados inicialmente como habitaciones reales o virtuales de los dioses zoomórficos o antropomórficos, o incluso de animales sagrados domesticados. Lo más característico de las religiones secundarias, en su relación con el arte, serían en efecto los templos, por tanto, la arquitectura sagrada; y a esta fase de la religión habría que referir la tantas veces citada sentencia inspirada en Plutarco: «Podréis visitar cualquier aldea, poblado o villa del mundo, pero siempre encontraréis en ella un templo.»

La conexión del arte arquitectónico con la religión secundaria resulta ser interna cuando la función asignada a los templos consiste en ofrecer habitáculos a los animales sagrados, una vez domesticados: el buey Apis, la vaca Athor o el perro Anubis; o bien al gato, al mono, al cocodrilo o al macho cabrío, es decir, animales ya desacralizados y vulgares ante los ojos de Celso. La involucración de las específicas estructuras arquitectónicas de estos templos secundarios, por su función de establos, con la religión secundaria, es sin duda mucho más profunda de lo que pudiera sospecharse desde una «visión terciaria». Y no precisamente porque a veces sea la misma «fábrica» de los templos la que pretende imitar ella misma la figura de algún animal sagrado: como ocurre con el edificio estilo Chenes de Hochob, Campeche, la «casa de la iguana», cuya fachada representa el enorme rostro de Itzam Na con la boca abierta (la puerta), exhibiendo los dientes terribles de la mandíbula superior (representada por el dintel) y de la inferior, por el umbral.

Hace unos años un arquitecto español (Nicolás M. Rubió, *El templo egipcio y la divinidad animal,* Barcelona, 1965) ofreció una interpretación, tan interesante como arriesgada, de la estructura religiosa del templo egipcio. Rubió confiesa haber experimentado «una especie de revelación» mística, si bien por vía táctil, en un atardecer en el que se encontraba en uno de los templos de Tebas, años después de haber palpado la piel de un elefante cobrado en una cacería en Gambia. «Acababan de ponerse [mis manos] sobre una enorme piedra, tibia aún, al final de un ardiente día... el Nilo murmuraba no sé qué mágicas plegarias... mis manos seguían hablándome, ahora me recordaban la piel de los hipopótamos que habían tocado.» Brevemente: Rubió sostiene que los templos egipcios, como los edificios en general,

no sólo tienen esqueleto, también tienen piel, epidermis (una piel que el funcionalismo, utilizando el hormigón y el acero, ha eliminado). El funcionalismo, dice, «ha desollado» a los edificios. Pero si los templos egipcios, a los que él se atiene, tienen piel, es porque el edificio íntegro ha debido de ser concebido como un animal. ¿Cómo probarlo? Mediante la interpretación de las columnas como patas que sostienen el edificio-animal. De este modo la sala puede ser considerada como una «estructura sobre patas». Los monumentos megalíticos, dos pilares sosteniendo un dintel, pueden perfectamente sugerir la estructura del hombre bípedo. Otras estructuras de cuatro patas recordarán la del caballo o la del mamut. Cuando el número de pilares aumenta, caemos de lleno en el rebaño. Y así, quien percibe las hileras de las salas hipóstilas, puede también percibir las patas en movimiento. En efecto, «es fácil imaginar que los sacerdotes y sus antorchas permanecen quietos en una quietud solemne mientras que son las columnas las que se mueven». Sobre las columnas-patas... sea cual fuere el hecho físico, el movimiento relativo de las luces en contacto con las columnas produce el fenómeno de una aparente marcha de las columnas en la oscuridad.

No entramos aquí en la cuestión sobre si la arquitectura religiosa secundaria es o no es arte sustantivo. Hay razones fundadas para considerar que la arquitectura en general tiene un componente originario de arte servil, es decir, de arte puesto enteramente al servicio de la habitación humana (lo que no excluye, como ya hemos dicho, que la arquitectura pueda asumir pronto funciones «poéticas» de arte sustantivo, sobre todo en sus fachadas, frontones y columnatas). En cualquier caso, la arquitectura religiosa secundaria habría de ser entendida como arte sustantivo, atendiendo a la naturaleza misma de sus contenidos religiosos.

13. Divorcio del arte y de la religión en las religiones terciarias

En cambio, en las religiones terciarias, el sentido de la relación entre la religión y el arte cambia radicalmente. Las religiones terciarias se despliegan, ante todo, desde la perspectiva en la que las consideramos, como una crítica demoledora del zoomorfismo y del antropomorfismo de las religiones secundarias (y, por tanto, de las primarias), que no podría dejar de tener consecuencias letales para el arte.

Jenófanes de Colofón (que nació alrededor del año 570 y murió, muy anciano, hacia el 475 antes de Cristo) dijo irónicamente, según el fragmento de un escrito suyo que se le atribuye: «Los dioses de los etíopes son negros y de

narices romas, mientras que los de los tracios son blancos, de ojos azules y pelo rubio.» Aristóteles, que según hemos mostrado en páginas anteriores, fue el fundador de una teología natural en la cual el Dios único es incorpóreo y en consecuencia no puede ser representado por ninguna imagen zoomórfica o antropomórfica, afirma (en *Metafísica* A 5, 986b21) que Jenófanes fue el primero en poner a la unidad como principio de todo, «aunque no aclaró si la unidad era la unidad de forma de Parménides o la de materia de Meliso, sino que elevando los ojos al cielo dijo *que lo Uno es el mismo Dios*».

Esto significa que, desde el monoteísmo terciario, la involucración de la religión con el arte se hace problemática (por no hablar de la involucración del Dios aristotélico con la religión misma). Esto es evidente en lo que a la arquitectura se refiere. La arquitectura, en principio, es un arte llamado a perder su conexión interna con la religión; el templo, como habitación de Dios, pierde su sentido. Si Dios habita más allá de los cielos, si es incorpóreo o si su presencia se manifiesta ubicuamente en todas las partes, ¿cuál podría ser la función de los templos? Varias veces hemos citado al obispo semiarriano Eustacio de Sebaste, cuando expresó esta duda en forma de pregunta mordaz: «Si Dios está en todas partes, ¿cómo pretender encerrarlo en el templo?» Es cierto que esta pregunta no implicaba la demolición de los templos secundarios, pero sí su transformación en la línea en la cual el Concilio de Gangres respondió a Eustacio: «No tratamos de encerrar a Dios en el templo, sino a los fieles en él.»

El templo dejará sencillamente de ser la «casa de Dios» y se convertirá en la «casa de los fieles», en sinagoga o en mezquita, cuya disposición arquitectónica tendrá ya más que ver con la «casa del pueblo» que con la «casa de Dios». Pero la verdadera conexión entre la religión y el arte arquitectónico se habrá perdido. El verdadero «templo del Señor» habrá que situarlo, por ejemplo, en el interior mismo del hombre creyente, como dicen San Pablo y otros muchos textos evangélicos que ya hemos citado.

Pero también se irán disolviendo las conexiones directas e internas entre la religión terciaria y las demás artes. El islamismo es seguramente la religión que con mayor radicalismo, acaso por sus vínculos originarios con Aristóteles, ha mantenido las prácticas iconoclastas, eliminando toda representación pictórica o escultórica, zoomórfica o antropomórfica de sus templos, y a veces incluso la música, como ocurre en Arabia Saudita, lo que ha empobrecido notablemente a la religión musulmana en su condición de religión terciaria, y ha propiciado su involucración anómala en la sociedad política que tiene abducida.

Si el cristianismo propició de modo decisivo, junto al desarrollo de las ciencias, el desarrollo de la escultura, de la pintura y de la música («la Igle-

sia se extendió cantando», decía San Juan Crisóstomo), en cambio el islamismo orientó la vida religiosa hacia un iconoclasmo llamado a empobrecer, hasta extremos inconcebibles, el cultivo de las artes plásticas y, sobre todo, el de la música, en el ámbito islámico (y otro tanto habría que decir del empobrecimiento científico, una vez agotada en el siglo XI la herencia que los musulmanes habían aprovechado de la ciencia griega).

14. Las artes sagradas (santos o fetiches) contradistintas de las artes religiosas estrictas

Cabría concluir que en las religiones terciarias, las artes dejan de ser sustantivas, y se convierten en artes serviles o instrumentales de los sacerdotes o de los fieles; lo que no significa que ellas hayan de perder toda su sustantividad. Simplemente, lo que habría que concluir es que la sustantividad de las artes religiosas terciarias ya no será religioso-numinosa, aunque pueda seguir siendo en muchos casos sagrada, es decir, según la clasificación expuesta en el capítulo primero, fetichista o santa.

Este proceso de desacralización religiosa del arte y su sustitución por otros valores no religiosos de lo sagrado tiene lugar entre las religiones terciarias (se habla, a propósito del becerro de oro, del fetichismo o idolatría hebrea, o del fetichismo musulmán a propósito de la piedra de la Kaaba).

Pero la «cuestión de fondo» sería ésta: ¿acaso las religiones terciarias realmente existentes en la historia (prácticamente las llamadas «religiones superiores») son siquiera religiones? Sin duda, las religiones terciarias han desarrollado una teología natural de signo filosófico (aristotélico o neoplatónico) que desempeña el papel de cordón umbilical que las mantiene unidas a las formas más originarias de la religión. Pero este cordón umbilical teológico habría servido para alimentar sobre todo a las élites más que a los fieles, es decir, a los sacerdotes teólogos.

El «pueblo de Dios» sólo lograría mantener su «alimento religioso» a través de la teología sacerdotal, pero la verdad es que sus cultos se nutren, en realidad, de reliquias de cultos primarios y secundarios, pero desacralizados religiosamente (lo que se reconoce con el concepto de «sacrificios incruentos»). Un culto que, en realidad, y sobre todo en el cristianismo (por su dogma fundamental de la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en la persona de Cristo hombre), se ha transformado profundamente, tendiendo a convertirse en una ética, en el fondo materialista, que se orienta sobre todo al cuidado de los cuerpos, de su firmeza y de su

generosidad, es decir, al cuidado de su fortaleza (al cuidado de los cuerpos hambrientos de los pobres, de los cuerpos en general o de los cuerpos sufrientes, pero también de los cuerpos mortales, a los que promete la resurrección de la carne). El cristianismo, como religión terciaria popular, se aleja de los valores teológicos de lo numinoso, y los sustituye por los valores sagrados de lo santo, vinculados esencialmente a la figura humana.

El cristianismo, en este sentido, más que una teología (por ejemplo una teología de la liberación, orientada a salvar a los oprimidos del «pecado colectivo» de la explotación capitalista), sería tan sólo un nombre pretencioso y residual para designar una antropología revolucionaria en sus principios; y la «teología de la santidad» poco tiene por sí misma de teología, porque lo santo del cielo sólo alcanza su significado religioso en la medida en que los hombres resucitados hayan alcanzado una bienaventuranza que les depare la contemplación de Dios.

Las consecuencias que lo que decimos tiene respecto de la relación entre religión y arte, en el cristianismo, son de gran alcance. Para expresarlo en pocas palabras: el arte cristiano —sobre todo en escultura y en pintura— es un arte en principio servil, es decir, un arte que está al servicio de los intereses soteriológicos, personales y grupales, de los fieles, pero cuya sustantividad, cuando se mantiene, lo hará en función de la sustantividad que pueda atribuirse a la pintura o a la escultura profana. El *Cristo* de Velázquez, por ejemplo, si se considera como obra de arte sustantivo (en cuanto objetivación o estudio de un hombre santo en la cruz), lo será por motivos similares a los que nos hacen decir que es una obra de arte sustantiva *Las Meninas* (a pesar de que esta obra no admita la segregación del sujeto, en la medida que incorpora a quien la contempla, situándolo virtualmente en el lugar del rey, de Felipe IV). Las tallas de Salzillo, en Murcia, la Virgen de las Angustias o el Cristo yacente que se pasea por las calles sevillanas en viernes santo tendrían más que ver con la santidad que con la religión.

Dicho de otro modo, el arte plástico propiciado por la tradición cristiana, y sobre todo católica, habría perdido su involucración con los valores religiosos estrictos, que habrían sido sustituidos progresivamente por los valores de lo santo, valores contenidos en los límites estrictos del «eje circular» de la Antropología. Nada tiene que decir al respecto la teología, salvo que nos acordemos de la teología de Evemero, cuando pretendía explicar la naturaleza de los dioses griegos, Zeus, Orfeo, como una transformación de hombres egregios que habrían sido posteriormente distinguidos y divinizados; pero que, teología literaria aparte, tendrían que ser considerados como santos, y no como dioses.

Y esta conclusión se corrobora en nuestro presente, en el cual tienen

lugar asombrosos procesos de «santificación de hombres» que ya tienen muy poco de divinos, aunque con lenguaje teológico se les siga atribuyendo «carismas», y el tratamiento de santos.

Como primer ejemplo eminente podemos poner la figura del Che Guevara, un héroe político revolucionario con muy poco de santo convencional, pero que está de hecho siendo venerado en Bolivia como «San Ernesto Che Guevara».

Como segundo ejemplo, podemos poner la figura de un cantante como Elvis Presley, el «rey del rock», en torno al cual se ha formado una «iglesia» de más de 600.000 fieles (que llaman *fans*), que van en peregrinación todos los años a Graceland. En el año 2002, vigesimoquinto aniversario de su muerte, se congregaron a las puertas de su mansión de Graceland miles de personas, «se encendieron más de veinte mil velas y sonaron sus mejores canciones». En este culto no había más teología que la del ministro baptista que oficiaba, junto a la verja de la entrada de la mansión, y que en medio de un mar de paraguas dijo entre otras cosas: «Dios nos dio el regalo de su voz, y Dios le llamó a su vera cuando creyó llegado el momento... Oremos por su alma, cantemos con él.» Pero lo cierto es que los fieles de Elvis Presley no se reúnen para rezar por su alma, ni para escuchar sus canciones, porque Elvis ya no puede cantar, sino para escuchar sus grabaciones y corearlas: «Como música de fondo —dice un cronista de la ceremonia— a lo largo de toda la noche, la música más suave del rey, de sus incontables gospel al *Love me tender*, coreado en un susurro por la multitud.» Un retrato de Elvis, tamaño real, preside la ceremonia, con lo que queda asegurada la conexión de Elvis, como hombre santificado, con el arte sagrado, pero no la conexión de la religión con el arte religioso.

Y otro tanto diríamos a propósito de nuestro tercer ejemplo, el de Bob Dylan, cuyas conexiones personales con las religiones terciarias fueron convencionalmente más estrechas que las que pudo tener Elvis Presley —Bob Dylan era judío y se convirtió al cristianismo evangélico baptista—. Pero la orientación de su arte fue decididamente antropológica y ética, más que religiosa: pacifismo militante contra la guerra del Vietnam, o esperanza en la juventud de los hombres (*Man of Peace, Forever Young*). Poca teología podemos encontrar en la vida de Bob o en la de sus fieles, salvo la que los teólogos quieran poner en ella (como pueda ser el caso del teólogo Javier Ledesma Saúco, en su libro *Bob Dylan, Dios y Jesucristo: ¿una provocación?*, presentado, por cierto, en abril de 2007, no en una iglesia consagrada como un dominio del Reino de la Gracia, sino en el Museo Municipal de Valdepeñas, con la presencia de un representante del Reino de la Cultura, oficiando el concejal de Cultura del ayuntamiento de esa ciudad manchega).

Si los templos terciarios mantienen, a través del cristianismo sobre todo, alguna conexión con el arte sustantivo, ya no será a título de habitación del cuerpo numinoso (como es propio de los templos secundarios). Pues el templo cristiano, si no habitación del cuerpo de Cristo viviente, es lugar de la custodia del Corpus Christi, que no es propiamente el cuerpo histórico de Cristo, por cuanto no ocupa su volumen corpóreo a través del accidente de la cantidad, sino que es un transformado por transubstanciación del cuerpo constituido por los accidentes del pan y del vino consagrados en la sustancia sin cantidad del Cuerpo de Cristo. Con todo, es el Corpus Christi la sustancia divina, la que, ofrecida misteriosamente («milagrosamente») a los hombres, mantiene (al menos emic) la presencia real de la divinidad en los templos católicos y, en consecuencia, mantiene también la conexión interna emic entre la religión y el arte en estos templos (por ejemplo, a través de las *custodias*, algunas de ellas obras de arte de primera magnitud, como la custodia de Enrique de Arfe de la catedral de Toledo, obra cuya morfología no podría haberse formado al margen del dogma religioso del Corpus Christi).

La desacralización religiosa de los templos católicos implica por ello, ante todo, la retirada del Corpus Christi, o su sustitución por trozos de pan o galletas mojadas en vino de Rioja o en sidra, es decir, en sustancias mucho más humanas, como ha sido el caso de una conocida parroquia madrileña, por iniciativa de su párroco, pero con el apoyo entusiasta de los fieles e incluso de algunos políticos socialdemócratas (como el ex ministro socialista señor Bono).

Concluimos: la comprensión de los nexos internos entre la religión y el arte requiere regresar a los más profundos estratos de la religión y del arte. Y éste es un camino que la mayor parte de los mortales —sociólogos, historiadores, políticos— no están dispuestos a recorrer. Pero como ellos tienen que «justificar» de algún modo esta conexión (tienen que justificar, por ejemplo, en los programas electorales o en los planes de gobierno, los motivos por los cuales el Estado tiene que ayudar al mantenimiento, recuperación y proceso del arte religioso), recurrirán a un expediente demasiado oscuro y confuso como para ser eximido de la acusación de impostura ejecutada con falsa conciencia. Recurrirán a la idea de Cultura, y sentenciarán, de modo campanudo: «El Estado tiene y debe mantener las ayudas a las obras o ceremonias de arte religioso porque estas obras de arte o ceremonias religiosas son Cultura.» O más en concreto: «Forman parte del patrimonio cultural de España o de la Humanidad.» Y se quedarán tan frescos, en sede gubernamental o en sede parlamentaria, en sede autonómica o en sede municipal. Tal es la medida de su falsa conciencia o, si se prefiere, de su estupidez.

Capítulo 10

RELIGIÓN Y CINE
Los componentes cinematográficos de las religiones

1. Las relaciones de la religión y el arte cinematográfico no son mera reiteración de las relaciones genéricas de la religión y el arte

El tema «religión y cine», que abordamos en este capítulo décimo, no es un mero caso particular del tema tratado en el capítulo noveno («religión y arte»), ni menos aún una aplicación de las ideas expuestas «en general» sobre la religión y el arte, al «arte especial» reconocido ya como «séptimo arte» (una vez superada la condición de «pasatiempo de barraca» que hubo de asumir en sus primeros años, los del comienzo del siglo XX). Y ello debido a que el «arte» al que en el capítulo precedente referíamos la religión no tenía la consideración de una idea genérica porfiriana que, una vez analizada en sus componentes comunes, pudiera ser especificada o aplicada a sus especies (entre ellas, la del cinematógrafo). El «arte», en efecto —como le ocurre a la cultura—, es también un todo complejo, pero no sólo de estructura genérico distributiva (a sus especies), sino de estructura atributiva. El arte es también el conjunto de las diversas artes (o categorías artísticas), más o menos interconectadas (pero no sólo directamente sino a través de otras instituciones), como la Cultura es también el conjunto de las diversas instituciones culturales, capas o estratos de cada esfera cultural.

De hecho, el tema religión y arte del capítulo anterior se refería, no ya a las artes en general, sino a un conjunto de artes liberales o sustantivas reconocidas como tales (música, pintura, escultura, arquitectura, teatro, poesía) en una tradición en la que todavía no podía figurar el cinematógrafo, que muy poco después de su invención alcanzaría, de modo arrollador, el séptimo lugar (y para algunos, por tanto, el puesto más alto) en la jerarquía de las «bellas artes» o de las «artes nobles».

De otro modo, las diferentes artes sustantivas no son meramente espe-

cies distributivas de un género —en correspondencia a la idea que el músico Schumann, siguiendo la tradición de Horacio, *ut pictura poiesis*, expresó diciendo que «la música sólo se diferencia de las demás artes por sus medios de expresión»—, sino partes o especies atributivas de un conjunto que, como tal —y siguiendo la idea central del *Laocoonte*, en el que Lessing exploró los límites de la pintura y de la poesía—, no puede tomarse como sujeto de alguna relación unívoca con la religión, puesto que las relaciones con la religión (al menos las más definidas e internas) se mantienen, y de modo diferencial, a través de cada una de las artes particulares.

Hemos procurado mostrar cómo la pintura se relaciona con la religión en sus diferentes fases de modo distinto a como se relaciona con la música o con el teatro.

Y, en todo caso, la cuestión de las relaciones entre la religión y el cinematógrafo no es una «cuestión menor», como algunos profesores de filosofía podrían pensar. Estos profesores supondrán que el tratamiento de las relaciones de la religión y el cine no podría alcanzar más resultados que los procedentes de la reiteración de aquellos que hubieran sido obtenidos en la consideración de las relaciones que con la religión puedan tener las artes nobles en general, o al menos aquellas artes que tienen una tradición secular (como la música, la escultura o la arquitectura). Porque el cine, como trataremos de demostrar, sin perjuicio de su condición de «recién llegada» al «reino de las artes nobles», y acaso precisamente por ello, mantiene con la religión relaciones características que contribuyen a profundizar en la misma naturaleza de la religión y en la del propio cine.

Lo que tampoco tiene nada de misterioso. Porque si bien el cine (o su embrión tecnológico ya formado), en sentido estricto, «nació» el día 5 de febrero de 1895 en el estudio de los hermanos Augusto y Luis Lumière, tenía unos precedentes constitutivos tan perfilados que cabría afirmar que ellos ya habían prefigurado su morfología, y el fundamento de sus relaciones con la religión.

No vamos a reexponer aquí un asunto del que ya hemos tratado en otros lugares, a los que nos remitimos (principalmente en el epígrafe «El cine antes del cinematógrafo» incluido en nuestro artículo «¿Qué significa cine religioso?», *El Basilisco,* n.º 15, 1993, pág. 21-ss.; y en el libro *Televisión: apariencia y verdad,* Gedisa, Barcelona, 2000, pág. 188-ss.). Tan sólo diremos que el cine presupone la fotografía (un film es una sucesión de fotografías fijas, dato decisivo que dio pie a Bergson para introducir su célebre teoría sobre el «mecanismo cinematográfico» de la inteligencia), así como la fotografía presupone la pintura: se ha dicho (Pierre Francastel) que la cámara

fotográfica fue sólo un aparato para producir imágenes en perspectiva pictórica.

Y para producirlas mediante el procedimiento de la proyección luminosa que había sido ya abundantemente utilizado (antes del descubrimiento de la luz eléctrica) ya a finales del siglo XVIII, por ejemplo en las sesiones del Fantoscopio, una linterna mágica con la que Robertson, en 1799, ofrecía a los espectadores, sentados en una gran sala, figuras terroríficas («fantasmas» de Cagliostro, Marat, Lavoisier o Robespierre) proyectadas sobre una pantalla solidaria a un carrito con ruedas de goma gracias al cual se prefiguraba el *zoom* o el *travelling*.

Además, el procedimiento de la proyección luminosa de imágenes en movimiento, ofrecidas a un espectador, estaba ya descrito en el mito de la Caverna que Platón expuso en el libro VII de la *República*. Y con razón se dice, desde hace muchos años, que el mito de la Caverna es una prefiguración del cine, porque efectivamente, considerado desde la perspectiva de los espectadores que están sentados en la sala de la cueva mirando hacia el muro liso que tienen enfrente, ofrece la misma disposición práctica de la relación espectadores-pantalla que luego será constitutiva de la sala cinematográfica. Y esto dicho sin perjuicio de añadir que, sin embargo, la estructura del mito de la Caverna no se agota ahí, en su semejanza con la salas del cine (semejanza en la que siguen encerrados tantos intérpretes actuales del mito de la Caverna). Porque las relaciones entre las imágenes que aparecían en la «pantalla» de la caverna y los objetos o la luz que las producen, desbordan por completo la analogía establecida entre los espectadores y la pantalla, y reproduce más bien las relaciones que instaurará, unas décadas después del nacimiento del cine, la televisión (a lo que nos referiremos más adelante). Y esto tiene la mayor importancia, como veremos, a través de la idea de Verdad, en el momento del análisis diferencial de las relaciones que con la religión pueda tener el cine y después la televisión.

Y todavía hubimos de dar un paso más atrás del siglo IV antes de Cristo en el que Platón expuso el mito de la Caverna. Pues tampoco cabe pensar que este mito que atraviesa toda nuestra tradición cultural, hubiera podido salir de la nada, como una genial ocurrencia de Platón, para ilustrar la relación que la «humanidad» en general mantenía con «el mundo de los fenómenos» en general, como creen tantos profesores de filosofía. Mucho más difícil (por no decir inexplicable) es pasar de esta relación general a la relación particular que mantienen unos hombres metidos en una caverna con las imágenes que se proyectan en el muro frontero de la misma, que pasar de la situación particular en la que unos pocos hombres en la caverna contemplan

imágenes proyectadas, no «en el mundo», sino en el muro frontero, a la relación general de la humanidad con el mundo. Pues esto es lo que parece querer expresar el mito de la Caverna, como ilustración de un proceso previamente descrito que arranca de las imágenes sensibles y termina en las Ideas.

Pero esta situación concreta, la de los hombres que contemplan imágenes proyectadas en una caverna, no fue desde luego inventada por Platón. Era la situación en la que, desde muchos siglos atrás, habían sido colocados los hombres primitivos cuando durante milenios desarrollaron la «conducta institucional» de ver las sombras que, con sus antorchas, se proyectaban en las bóvedas de sus cavernas y que llegaron en su momento a «encarnarse» en las figuras de las pinturas rupestres. De donde concluimos, si nos atenemos a lo que hemos dicho en el capítulo anterior (al hablar de las relaciones entre religiones y pinturas rupestres), que la orientación religiosa que intentamos estudiar en algunos componentes del cine se encuentra ya prefigurada en las conductas de los hombres de las cavernas que miraban, ayudándose de sus antorchas, las figuras numinosas reflejadas en los muros de las cuevas.

Y al lector que está pensando en este momento que todo lo que acaba de expresarse es una «construcción especulativa», le responderé que tiene razón, pero agregando además esta pregunta: ¿y de qué otro modo, sino por el de la construcción especulativa, podría llegarse a estas hipótesis genéticas que, en todo caso, no son gratuitas? Más aún: ¿y qué hipótesis alternativas puede ofrecer el lector que mantiene recelos de principio ante cualquier construcción especulativa? ¿Acaso cree, si recurre a mecanismos psicológicos, que éstos no son especulativos? Los hechos empíricos —el cine de los Lumière, y sus precursores, el mito de la Caverna y la necesidad de encontrar antecedentes...— están todos ellos puestos «encima de la mesa». Pero ¿hemos de creer que es suficiente enumerarlos una y otra vez, incluso añadir algún que otro detalle erudito, pero sin intentar siquiera alcanzar una ordenación interna y aun causal de los mismos?

2. Origen del cine religioso y plan de la exposición

Hay, sin duda, relaciones abundantes entre el cine y la religión, y estas relaciones han sido establecidas desde sus comienzos, al menos si nos contraemos a las relaciones, no ya de la religión en general, sino de la religión terciaria, y en concreto de la religión cristiana, con el cine. Lo que es natural teniendo en cuenta que el cinematógrafo fue inventado en un mundo cristiano, y no en un mundo musulmán, o hindú o zen...

Por ello, el mismo concepto de cine religioso se conformó como cine cristiano, casi simultáneamente a la invención del cinematógrafo, y los propios hermanos Lumière produjeron una versión balbuceante de *La pasión de Cristo*, que, entre otras cuatro producciones, entre 1897 y 1898, iba a servir como prototipo de un cine religioso que estaba definiéndose en función de la figura de Cristo. En 1905 la Warwick británica produjo otra pasión de Cristo, y en 1912 se estrenó, en Londres, *From de Manger to the Cross, Del pesebre a la Cruz,* de Sidney Olcott.

También comenzaron entonces los debates sobre el modo de representar a Jesucristo. Y así como Timantes, según cuenta Plinio, veló el rostro de Agamenón al pintar el sacrificio de Ifigenia, «porque no podía representarlo convenientemente», así Fred Niblo mantuvo en *Ben-Hur* (1925) a Jesús fuera de cuadro, dejando sólo que su brazo apareciera de vez en cuando a la derecha de la pantalla y, en la escena de la última cena, colocó a un discípulo entre Cristo y la cámara, a fin de ocultarlo. Por supuesto ni se le ocurrió presentarlo desnudo.

La serie del cine religioso por antonomasia no se interrumpió: *Rey de Reyes,* de Cecil B. de Mille, en 1927, ya se permitió dar el papel de Jesús a un actor de pelo y barba rubia, con aspecto de vikingo, e hizo de Judas un arrogante varón que abandonaba a una María Magdalena despechada. Después de la guerra, Samuel Bronston volvió a presentar en 1960 una nueva pasión con el mismo título *Rey de Reyes,* dirigida por Nicholas Ray, que introdujo importantes componentes políticos, aunque sin comprometer directamente a Jesús, sino presentando a Barrabás como una especie de guerrillero judío contra los romanos, y a Judas Iscariote, cómplice de Barrabás (Barrabás, a través de Judas, pretendía sin conseguirlo atraer a Jesús al movimiento de resistencia, pero Pilatos era presentado como responsable de la muerte de Jesús). Y ya en los tiempos del Vaticano II, Pasolini presentó su célebre *El evangelio según San Mateo* (1964), con innovaciones escandalosas en la iconografía, lo que no fue óbice para que recibiera el premio en Venecia de la Oficina Católica Internacional de Cine.

La «variedad escandalosa» del cine religioso por antonomasia, el cine cristiano, vendría en seguida, a partir de los años setenta, con *Jesucristo Superstar* (1973), de Norman Jewison; *Yo te saludo, María* (1985), de Jean-Luc Godard, y tres años más tarde *La última tentación de Cristo* (1988), de Martin Scorsese, quien se atrevió ya a presentar a Juan Bautista entre un acompañamiento hippie y a Jesús, ya en la cruz, soñando hacer el amor a María Magdalena, que poco después dice: «Tendré un hijo.» Incluso *La pasión de Cristo* (2004), de Mel Gibson, cuyos escándalos no impidieron la aprobación, al menos privada, del papa Juan Pablo II.

Pero es obvio que el cine religioso amplió muy pronto su campo, aun sin rebasar las fronteras de las religiones terciarias (y aun del cristianismo), presentando la contrafigura de Cristo, pero no por ello menos religiosa, a saber, la de Satán, en películas como *Rosemary's Baby, La semilla del Diablo* (1968), de Roman Polanski, *El exorcista* (1973), de William Friedkin, y otras muchas más. Sin embargo lo cierto es que la enumeración, cada vez más abundante, del repertorio de esta línea del cine religioso no puede confundirse con la definición de un «concepto presentable», al menos desde una perspectiva filosófica, del cine religioso. Tampoco en esta ocasión vamos a emprender de nuevo esta tarea, que ya intentamos en el trabajo ya citado, «¿Qué significa cine religioso?»

Nos limitaremos, aquí, tan sólo —a partir del supuesto de que *no todo cine es religioso ni toda religión es cinematográfica*— a analizar los componentes religiosos que podamos determinar como más significativos y, recíprocamente, los componentes cinematográficos que sea posible determinar, a título de componentes internos de las religiones y a su proceso, por extraño que esto pueda parecer a primera vista (y no sólo a título de denominación extrínseca), a partir de componentes oblicuos, adventicios o metafísicos.

Pero también acometeremos, aunque sea en esbozo, la determinación de puntos de intersección entre religión y cine, que puedan ser constatados a través de los componentes de verdad, entendida como identidad, que hayamos podido delimitar tanto en el campo de la religión como en el campo del cine.

El programa que resulta del planteamiento que acabamos de hacer del tema de las relaciones entre religión y cine podría concretarse en estos tres grandes epígrafes:

A. Análisis de los componentes religiosos del cine.

B. Análisis de los componentes cinematográficos de la religión.

C. Análisis de las relaciones de intersección entre cine y religión a través de los componentes o contenidos de verdad religiosos o cinematográficos.

3. Análisis de los componentes religiosos del cine

Es incontestable que cabe hablar de componentes religiosos del cine, al menos del cine de la especie «cine religioso», si presuponemos (como desde luego hay que presuponer) que es componente esencial de las películas su contenido semántico (su temática, su argumento, su iconografía). Y si presupo-

nemos que esos contenidos semánticos constituyen el criterio, si no único, pues hay otros y no siempre necesariamente disyuntivos (tales como cine mudo / cine sonoro, cine en blanco y negro / cine en color, cine plano / cine tridimensional), sí uno de los criterios más importantes para distinguir las diversas especies o géneros de cine, tales como «cine de terror», «cine cómico», «cine policíaco», «cine erótico», «cine científico», «cine histórico», «cine pornográfico» o «cine político».

Otra cosa es la determinación de las proporciones en presencia medible en número de fotogramas que hayan de alcanzar en una película determinados contenidos semánticos para que éstos puedan adquirir la condición de rango diferencial; por lo demás, la presencia puede ser puntual o episódica, y puede ser ubicua a cada película. Una presencia puntual, sin embargo, puede tener un alcance meramente episódico o colateral en el film (en una persecución policíaca el fugitivo se refugia sucesivamente en un garaje, en un establo o en una iglesia, sin que por ello quepa hablar de cine religioso), o puede tener, aun siendo episódico, un papel organizador central capaz de «colorear» todo el argumento de la película (como pudiera ser el caso, en *Viridiana,* 1961, de Luis Buñuel, de la cena de los mendigos sentados en la «disposición apostólica» de *La Última Cena* de Vinci, con el *Aleluya* de Haendel en la banda sonora).

Es semántica, sin duda, la diferencia entre el cine ordinario y el llamado cine científico (incluso englobando en este concepto el cine documental, tanto si es de materia geográfica como si es de materia etnológica, etológica, sociológica...). La diferencia semántica puede establecerse en función de la escala en la que se presentan las morfologías de los contenidos: la *escala molecular* de un film sobre reproducción de bacterias o la *escala molar* en la que figuran morfologías que representan ríos, guepardos del Serengeti, papúas de Nueva Guinea o «salidas de los obreros de una fábrica».

Pero la escala no es suficiente como criterio distintivo entre el cine científico y documental, puesto que si bien la escala molecular es suficiente para clasificar a un film como científico o documental, no es sin embargo necesaria (un documental geográfico o etológico se mantienen a escala molar).

La característica semántica del «cine ordinario» acaso pueda establecerse señalando que entre la morfología de sus contenidos centrales aparecen sujetos corpóreos humanos personales (no son suficientes contenidos molares, aunque sean etológicos, etnológicos o sociológicos). Dicho de otro modo: el «cine ordinario», por oposición al científico o documental, es pariente próximo del teatro —pintura en movimiento, como lo sería luego el cine—. Es dramático —comedia, tragedia— y, por consiguiente, tiene que ver con la acción de las

personas, con personajes, con la máscara de actor o de actriz que los caracterizaba (la idea de persona humana o divina procede del teatro).

Y el cine religioso es, desde luego, cine teatral, y por consiguiente su morfología ha de mantenerse a la escala molar-personal. No porque un film exponga a escala molecular series de fotografías de moléculas de eritrocitos o de ácidos nucleicos que puedan ser atribuidas al Santo Sudario de Turín o a la Santa Faz de Oviedo, podrá considerarse esta película como cine religioso (en la línea de *Rey de Reyes*, de Cecil B. de Mille, por ejemplo, aunque su tema sea Jesucristo), porque su escala no es la requerida para una película ordinaria; un film semejante sobre el Santo Sudario o sobre la Santa Faz sólo podría llamarse cine religioso en un sentido material, no en sentido formal. (Según su formalidad semántica o categorial, semejantes películas pertenecerían al género científico o documental).

Los componentes religiosos del cine son por tanto internos, y no adventicios, en la especie cinematográfica denominada cine religioso. Los contenidos semánticos del cine religioso aseguran por tanto la consistencia del concepto de «componentes religiosos» del cinematógrafo, con un alcance interno esencial, aunque específico, y no meramente accidental o metafórico.

Por lo demás, el concepto de contenidos religiosos de índole semántica del cine tiene realizaciones muy diversas. Estos contenidos pueden tener que ver con personajes centrales de una religión, por ejemplo, con su fundador; es decir, Cristo en la *Pasión de Cristo*, de Mel Gibson, o Buda en *El pequeño Buda* (1993), de Bertolucci; Moisés o Mahoma —como ocurre con la película de Mustafa Akkad de 1977— suelen estar afectados del tabú iconoclasta. También con personajes opuestos (Satán en *El exorcista*, de W. Friedkin), o simplemente con el cuerpo de la religión, por ejemplo en su capa sacerdotal: *La religiosa* (1966), de Jacques Rivette, *El Cardenal* (1963), de Otto Preminger, *Lutero* (2004), de Eric Till, o el Dalai Lama en *Kundun* (1997), de Scorsese, o con cualquier otra capa de este cuerpo.

4. Ampliación del cine religioso a las religiones primarias

Desde luego, los contenidos dramáticos (personales) que constituyen los componentes religiosos del cine, a través de su especie o género cine religioso, no tienen por qué circunscribirse a las religiones terciarias, como podrían sugerirlo las referencias habituales, en nuestra tradición cinematográfica, asociadas a la expresión «cine religioso». Habitualmente, en efecto, la expresión cine religioso cubre películas sobre Jesucristo, sobre Satán, sobre el Papa,

sobre Lutero, y también sobre los cruzados, sobre los templarios o sobre la vida de los conventos, al estilo de *El nombre de la rosa* (1986), de Jean-Jacques Annaud.

Pero también —al menos si mantenemos la idea de religión expuesta en el capítulo primero de este libro— habría que ampliar el campo del cine religioso a las religiones secundarias y a las religiones primarias. En el citado artículo «¿Qué significa cine religioso?», sugeríamos, como ejemplo de cine religioso primario, la película *En busca del fuego* (1981), de Jacques Annaud y *El Oso* (1980), del mismo Annaud, que ya había sido analizada en nuestro libro *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (págs. 442-443). También es cierto que la clasificación de un film determinado en algunas de las especies del género cine religioso no terciario plantea muchas dificultades cuyo tratamiento obliga a profundizar en la naturaleza misma de la distinción entre cine religioso primario y secundario. Íñigo Ongay ha suscitado con gran sutileza problemas que plantea la película *El planeta de los simios*, dirigida en 1968 por Franklin J. Schaffner, cuando se la considera como caso de cine religioso en un artículo publicado en *El Catoblepas* (n.° 5, julio 2002) al que remitimos al lector interesado. Transcribimos sin embargo, en atención a este lector, un párrafo central del citado artículo:

«Si hemos de dudar de que los seres vivientes —salvado el caso de Taylor en tanto que "visitante del pasado"— que en la película se nos presentan como hombres lo sean realmente, si hemos por lo tanto de ubicarles en las proximidades de los protohombres, de líneas evolutivas antepasadas o colaterales tales como puedan serlo el *Homo erectus*, el *Homo sapiens neanderthalensis*, el *Homo heildelbergensis* o el *Homo antecessor* de la sierra de Atapuerca, entonces nos sería forzoso concluir que tampoco sus relaciones con los simios pueden interpretarse como una relación religiosa primaria con númenes animales (sería a lo sumo una relación proto religiosa). El proceso evolutivo que según finge la película ha dado lugar a la rotación de simios y hombres en sus relativos roles (vía progreso y regresión respectivamente) acaso pueda interpretarse en términos tan radicales que suponga un verdadero rebasamiento —aislamiento reproductivo, proceso de especiación— de los contornos de la especie misma, con lo que aunque a primera vista pudiese parecer que tales sujetos etológicos son humanos, es posible que ya no lo sean (constituyendo otra especie aunque sea bajo la forma de lo que los biólogos llaman una *especie críptica*, como lo es la drosophila oscura respecto de la suboscura). Sin duda los supuestos hombres que aparecen en el film aparentan realmente serlo sin perjuicio de lo cual no se nos muestran como animales ceremoniosos (aunque sí rituales en el sentido etológico), no hablan,

ni parecen ser capaces de un verdadero lenguaje articulado de tipo fonético y ni siquiera se les ve hacer uso del fuego —"no fue el hombre quien descubrió el fuego, el fuego descubrió al hombre" habría dicho con la plasticidad de un quiasmo F. Engels—, y en tales carencias estriban las razones de su inferioridad respecto a los simios. Así las cosas, no parecería exagerado interpretar las relaciones de tales protohombres con sus "amos" monos, como relaciones (religaciones) religiosas —naturales—, lo que en la filosofía angular de la religión del materialismo filosófico se conoce como "religión natural", reinterpretando tal idea desde sus bases deístas e ilustradas —previas todavía (al menos con precedencia ontológica) a las relaciones religiosas nucleares.» (http://www.nodulo.org/ec/2002/n005p12.htm)

5. Análisis de los componentes cinematográficos de la religión

Que el cine pueda haber llegado a ser un componente importante de las religiones vivas terciarias del presente no puede extrañar a nadie que asuma, como constitutivo esencial de toda religión proselitista viva, las actividades proselitistas de predicación, propaganda o apologética, defensiva u ofensiva, ante los ataques procedentes de otras religiones positivas o de cualquier otro frente.

El cine fue visto, desde el principio, como un cauce nuevo, pero de particular importancia en nuestros tiempos, para la predicación, propaganda o apologética de las respectivas iglesias cristianas, católicas o protestantes, y, en este sentido, fue deliberadamente instrumentalizado por las autoridades religiosas respectivas o por grupos de presión influyentes. Ya antes de la Primera Guerra Mundial, en 1912, Pío X prohibió (decreto *Postremis hisce annis*) la utilización del cine religioso como medio pedagógico en la enseñanza religiosa, pero en plena guerra, Benedicto XV promovió en Alemania, a través de Suiza, la película *Christus* (1916), del conde Giulio Cesare Antamoro. Es difícil citar una sola película de cine religioso convencional, aunque su origen haya sido planeado como asunto personal, es decir, como cine de autor y no de *propaganda fide*, que no haya sido inmediatamente promovida, patrocinada y aun controlada por los responsables de la propaganda religiosa correspondiente, que es sin duda un componente esencial y no subsidiario de las religiones proselitistas. De este modo, lo que en principio, cuanto a la semántica del film, pudiera ser atribuido a la ideología personal del director o guionista de la película (ideología recibida casi siempre de la novela en la que se basa la película, como pudo ser el caso de la

novela de Kazantzakis en *La última tentación de Cristo*), inmediatamente se transformará en asunto de propaganda institucional de una Iglesia y, en consecuencia, en componente cinematográfico de su religión.

Tal es el caso de *La Pasión de Cristo*, de Mel Gibson, «patrocinada» por Juan Pablo II y otras importantes autoridades católicas (el arzobispo de Sevilla, monseñor Amigo, a la sazón, por ejemplo) sin perjuicio de las discrepancias de otros obispos o creyentes.

En ocasiones, la película no sólo está concebida como cauce cinematográfico de la apologética de una Iglesia, sino incluso deliberadamente orientada hacia la propaganda sectaria de la misma, que no dudará en utilizar los recursos de las más burdas mentiras históricas, como es el caso de *Lutero* (2003), de Erik Till, sobre un guión de B. Gaviga y C. Thomasson, que se estrenó en España en diciembre de 2005. La mejor crítica que conocemos de esta película —crítica que consideramos como un verdadero prototipo de la crítica de cine religioso por su «dominio del hecho», por su precisión y erudición— es la que Juan Antonio Hevia Echevarría ha publicado en *El Catoblepas* (n.º 52, junio 2006, http://www.nodulo.org/ec/2006/n052p15.htm), bajo el título «Sobre *Lutero* y sus mentiras».

El autor de la crítica nos informa de que *Lutero* ha sido producida por la firma *Thrivent Financial for Lutherans*, grupo financiero surgido de otras dos asociaciones luteranas que además de labores de mecenazgo ofrece productos bancarios, seguros, inversiones en acciones, etc., «para que sus más de tres millones de miembros disfruten de una mejor calidad de vida en unión gozosa de lazos de unión luterana». Hevia Echevarría en su contundente e imprescindible análisis, al que nos remitimos, llega a decir (enfrentándose a críticos tan indoctos como progresistas, como el autor español de un artículo titulado «Nosotros, los hijos de Lutero») que «*Lutero* es una película especiosa, insidiosa y falaz, en la que, cuando no es manifiestamente falso lo que se nos cuenta, aparece tergiversado, manipulado y sesgado siempre en el mismo sentido».

Por ejemplo, los guionistas presentan a un Lutero escandalizado en Roma en su viaje de 1510 ante unos dominicos dados al negocio de las indulgencias, y ponen en boca de Lutero estas palabras sarcásticas: «Por un florín de plata liberé a mi abuelo del Purgatorio. En España hay enterrados dieciocho de los doce apóstoles...» Pero hasta 1517 no aparecen los primeros escritos de Lutero denunciando el engaño de las indulgencias y otras imposturas. No fue en Roma en donde Lutero experimentó su indignación contra la Iglesia católica, y lo que promovió su denuncia sobre el «hecho» de las indulgencias. ¿Qué sucedió en 1517 para que Lutero lo denunciase? Contesta Hevia

Echevarría: «Lo que sucedió es que un gran número de fieles wittenbergenses, ansiosos de ganar una indulgencia plenaria, corrieron "como maniacos" hacia los lugares en los que predicaba el dominico Juan Tetzel.» La película nos cuenta que Lutero, tras enterarse de que fray Juan Tetzel ha vendido una indulgencia a una mujer pobre y madre de una niña tullida, clava sus famosas 95 tesis a las puertas de la iglesia del palacio (*Schlosskirche*) de Wittemberg. Pero semejante suceso nunca tuvo lugar, es una pura patraña, y «el acto de la afixión fue una invención escogitada y narrada por Felipe Melanchton, en su prefacio a la segunda edición de las obras de Lutero, publicadas en 1546».

Poco después de la escena de la afixión de las tesis, la película nos ofrece un relato de las entrevistas de Lutero con el cardenal Cayetano, que tuvieron lugar en Augsburgo los días 12, 13 y 14 de octubre de 1518. Es demoledora la crítica que hace de esta escena José Antonio Hevia Echevarría, traductor por cierto de algunas obras importantes de Cayetano, y conocedor a fondo de las circunstancias. Por ejemplo, está inventada la situación, que las película nos presenta, haciendo yacer, por orden de Cayetano, al fraile rebelde Lutero en el momento en que espera la entrada en la sala del cardenal. Luego, en la película, Lutero le enseña a Cayetano que la bula *Unigenitus* de Clemente VI recibe el nombre de *Extravagante* por ser una bula «embarazosa para nuestra Iglesia» (los guionistas tratan de presentar al cardenal Cayetano desconcertado y vencido ante la brillante sabiduría en derecho canónico del joven Martín). Pero al presentar esta escena, «los guionistas prefieren no saber nada de Derecho canónico y, por ello, le hacen decir a su protagonista una estupidez indigna del propio Lutero, porque las *Extravagantes* pueden recibir este nombre de manera genérica o específica: de manera genérica, se denominan así todas las decretales pontificias promulgadas con posterioridad al *Decreto* de Graciano, porque serían *decretales vagantes extra Decretum Gratiani...*», etc.

6. Fe religiosa cinematográfica, por estructura

Pero cabe asignar también a la religión, en un terreno más profundo del que pueda serlo el argumento de una película, unos componentes cinematográficos, a saber, en el terreno mismo de lo que podemos llamar *estética de la fe*, tomando la palabra «estética» precisamente en el sentido al que ya nos hemos referido de la gnoseología inferior que le asignó quien acuñó el término «estética», Alexander Baumgarten.

Porque la religión tiene sin duda mucho que ver con la fe religiosa, y la fe religiosa tiene mucho que ver con el sentido de la vista, principal órgano estético, en el sentido de Baumgarten. Pero la fe, según la célebre definición que ya hemos citado en el prólogo de este libro, es el «creer lo que no vimos». Definición que tiene sin duda un sentido asertivo y fundamental cuando va referida a las creencias en aquello que es por naturaleza invisible; pero no puede pretender tal definición tener un sentido exclusivo, porque una importantísima parte de creencias religiosas, incluidas en el cristianismo, por ejemplo, la mayor parte de los milagros que han sido «proyectados» precisamente para hacerse visibles, incluso tangibles (como es el caso del milagro de la resurrección del cuerpo de Cristo, cuyas llagas Santo Tomás apóstol pudo ver y tocar), por lo que podría decirse que *estos milagros son necesariamente visibles por estructura*, es decir, no es que se les ponga de forma visible para ser explicados al pueblo. Y aunque «no hay que creer en todo lo que vemos» (como dice el adagio español que cita Leibniz en el párrafo 42 de su *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón,* del que ya hemos hablado), sin embargo, a veces, sólo vemos lo que la fe o la creencia de los demás nos enseña. Decía Lyell, el famoso geólogo: «Lo creo porque lo habéis visto; pero si lo hubiese visto yo, no lo creería.»

Ahora bien, el cinematógrafo, como el teatro, es un arte de «lo visible en movimiento», y de lo visible a escala dramática, molar, en la que aparecen sujetos operatorios o los cuerpos entre los cuales se mueven estos sujetos. La escala o perspectiva del cinematógrafo es precisamente la misma escala o perspectiva o enfoque que nos permite ver las morfologías de los sujetos corpóreos operatorios y de los cuerpos entre los cuales tales sujetos viven. Pero esta escala es, como ya hemos dicho, la escala y perspectiva misma de la pintura y del teatro como pintura en movimiento; por tanto, una escala que permite hablar retrospectivamente de una perspectiva cinematográfica anterior al descubrimiento del cinematógrafo (a la manera como hablamos del «reactor natural del Gombe» refiriéndonos a los procesos físicos anteriores en siglos, y en todo caso independientes, de los reactores nucleares que conocemos hace setenta años). Es en este contexto como hablamos, por sinécdoque (*pars pro toto*), del componente cinematográfico de la religiosidad, incluso anteriormente a la invención del cinematógrafo; cabe hablar, pero sin tener que alterar la sustancia, de «componentes precinematográficos» de la religión.

Hay contenidos o «artículos» de la fe que son, desde luego, irrepresentables: llamémoslos contenidos de la «religión metafísica» o contenidos (dogmas, milagros...) metafísicos de las religiones llamadas «superiores». Entre estos contenidos, hay que citar, en primer lugar, el Dios incorpóreo, Espíri-

tu Puro, por tanto, incoloro (ese Dios «que está azul», como dice Juan Ramón Jiménez, no es un Dios metafísico, es, si acaso, la bóveda celeste, el Zeus que estudió Petazzoni). Representar a ese Dios por la imagen de un anciano con barbas, o —como hacen algunos directores de películas llamadas «religiosas»— por un sol naciente en una lejanía de nubes sonrosadas, es un paso ridículo, indigno de un artista adulto, apropiado sólo para revelar el infantilismo y la cursilería del director (o su cinismo mercantil). Tampoco son representables las «inteligencias separadas»: los ángeles cristianos no son cinematográficos y cuando se los representa con alas, o con cuernos, la película no podrá ser considerada como cine religioso «terciario», sino, a lo sumo, «secundario», un cine adaptado a las «religiones mitológicas» (que ya son, casi íntegramente, cinematográficas).

Otra cuestión, que no podemos debatir en este lugar, es la de si efectivamente es posible una «fe no cinematográfica», es decir, si la «fe viva» es, sobre todo, la «fe cinematográfica», de suerte que el concepto de una «fe no cinematográfica» hubiese de considerarse como la clase vacía. Si se repitiera el célebre experimento radiofónico de Orson Welles, poniendo, en lugar de «marcianos» o «extraterrestres» —que son contenidos «cinematográficos»—, a los ángeles, arcángeles, tronos o serafines de la teología metafísica, ¿se conseguiría algún efecto? «Ojos que no ven, corazón que no siente.» ¿Quién podría inmutarse ante las legiones arcangélicas invisibles e inaudibles? ¿Cómo podríamos saber de su existencia?

En cualquier caso, conviene puntualizar que no son únicamente las entidades incorpóreas, los espíritus puros, los que constituyen el relleno de esta «capa profunda» de la fe que venimos llamando «no-cinematográfica».

También la fe alberga, entre sus contenidos intrínsecamente invisibles (metafísicos, no cinematográficos), entidades que reclaman una naturaleza corpórea y material. Que, en la fe cristiana, estas entidades sean el resultado de un milagro, que reclama su invisibilidad —se trata, por tanto, de un milagro que intrínsecamente es no-cinematográfico—, no significa que el contenido intencional de tal milagro no sea corpóreo, material: nos referimos al milagro de la transubstanciación, que tiene lugar en el momento de la consagración, por el sacerdote, del pan y el vino. He aquí, en efecto, un milagro no cinematográfico, en sentido estricto, y no porque en su proceso intervengan entidades espirituales. Pues la transubstanciación —según la explica Santo Tomás de Aquino— implica la sustitución de la sustancia del pan y del vino por la sustancia del cuerpo de Cristo (que es material, en cuanto cuerpo, y aun cuando se considere despojado del accidente de la cantidad), permaneciendo «a la vista» los accidentes.

Pero son los accidentes del pan y del vino los que son representables, «filmables»; de manera que si un director se propusiera (y se lo han propuesto en múltiples ocasiones) representar el «milagro de la eucaristía», tendría que hacer trampa. Tendrá que iluminar, con un halo *ad hoc*, por ejemplo, la hostia recién consagrada; pero este recurso no es más cinematográfico que el que consistiera en asociar a la escena una voz grave en *off* que dijese: «Ahí tienen ustedes, señores espectadores, el cuerpo de Cristo.» Este director de cine, con halos, o con voces auxiliares, no llegaría en su arte mucho más allá de lo que, en el suyo, llegaba Orbaneja, pintor de Úbeda, cuando escribía en el cuadro el nombre de lo retratado, a fin de «darlo a entender».

7. Análisis de la intersección de la religión y el cine a través de la verdad

No faltará quien considere disparatado el mero intento de determinar alguna intersección, a través de la verdad, entre la religión y el cine, bien sea porque desde coordenadas «racionalistas» vea en las religiones únicamente un conjunto de patrañas, de errores, mentiras y falsedades, es decir, un reino de las tinieblas en el que no reluce ni el menor rayo de verdad, bien sea porque desde coordenadas «formalistas» vea las películas cinematográficas como obras de pura fantasía o ficción, para ser proyectadas en una pantalla que todo lo resiste, y que nos permite soñar despiertos, sin la menor posibilidad interna de conexión con la verdad, bien sea porque elimina cualquier valor de verdad como impertinente tanto en la religión como en el cine.

Sin embargo, tales críticas carecen de fundamento, y en realidad están movidas por fanatismos o fundamentalismos racionalistas o formalistas, o por ambos tipos de fundamentalismos o de fanatismos a la vez.

Hay que comenzar reconociendo al menos las pretensiones emic de verdad de muchas religiones, y no de modo tangencial, sino central: «Yo soy la verdad» (Juan 14, 6), dice Jesucristo, según los evangelistas; «La verdad os hará libres», dice San Juan (8, 32) refiriéndose a las enseñanzas de su Maestro. Es cierto que estas constataciones emic no prueban que determinadas verdades tengan que ver con las religiones. Pero sí obligan, por motivos metodológicos generales (la necesidad metodológica de tener en cuenta, en cualquier investigación antropológica, los fenómenos y los puntos de vista emic del agente), a mantenerse alejado de cualquier fundamentalismo racionalista que comience por apartar *a priori* toda conexión entre religión y verdad.

Es insostenible, por ejemplo, la posición de quienes, en nombre del ateísmo, toman la sentencia que Dostoievski pone en boca de uno de los personajes centrales de *Los hermanos Karamazov*: «Si Dios no existiera todo estaría permitido», concluyendo, por tanto, que todo está permitido, incluso en las religiones, por ejemplo, juzgándolas como absolutamente separadas de toda verdad. Pero la sentencia de Dostoievski es incompatible con el materialismo, puesto que ella presupone que sólo de Dios podría derivarse cualquier conexión necesaria o determinista, por ejemplo, la determinación de las pretensiones de verdad de las religiones.

Las propias declaraciones, en nombre de la «verdad», de los fundadores de las religiones, y el análisis de las creencias que los fieles consideran precisamente como verdades, nos obligaría, metodológicamente al menos, a comenzar reconociendo las profundas conexiones entre la religión y la verdad, así como a mantener siempre abierta la cuestión de los fundamentos o fulcros que los creyentes de la religión puedan tener efectivamente para hablar de la verdad de sus creencias religiosas. Sobre todo sabiendo que la verdad se dice de muchas maneras, y aun presuponiendo que todas estas maneras puedan considerarse como modulaciones de la idea análoga de identidad (incluso su modulación primera, que es, tal como la consideramos, la idea de adecuación).

Y no sólo de verdades en sentido emic, es decir, de algún modo, en el sentido de «ilusión de verdad de los creyentes». También de verdades en sentido etic, de verdades objetivas, ya sea en sentido pragmático, ya sea en sentido alegórico, ya sea en sentido histórico positivo (los relatos bíblicos sobre el paso del mar Rojo por Moisés y su pueblo, la lluvia del mana en el desierto...). En *El animal divino* hemos defendido la verdad de las religiones primarias, dentro de los contextos de vida de nuestros antepasados paleolíticos y de los animales numinosos con los cuales convivían, casi siempre en forma de lucha a muerte.

Asimismo consideramos necesario reivindicar, contra el formalismo cinematográfico, la relación interna con la verdad del cinematógrafo, y no ya en su realidad tecnológica, sino en sus contenidos semánticos, los de la secuencia de imágenes que su tecnología permite proyectar en la «pantalla grande», y al margen de los cuales el cine sencillamente desaparecería.

La reivindicación no la fundamos solamente en el hecho de que hay abundantes pretensiones emic de mantener el vínculo entre cine y verdad. Desde sus vínculos explícitos y representados (*cinéma vérité* de Goddard y Truffaut), sino también ejercitados. Y ejercitados, a veces, en las advertencias que suelen acompañar a la película: «Las situaciones y personajes que se ofrecen

en esta película no están basados en hechos reales»; advertencias que implican el reconocimiento de que hay películas que sí tienen que ver con la realidad; o bien en las mismas denominaciones, o autodenominaciones de las películas, como «históricas» en cuanto opuestas a las «de ficción».

Es cierto que en el caso del cine, y más aún en el caso de la religión, las autocalificaciones emic como verdades o ficciones nada prueban, porque se presupone que en el género está ya «incorporado» el «argumento Epiménides» (Epiménides cretense dice: «Todos los cretenses mienten...»).

Sin embargo es difícil, por no decir imposible, suponer que, en realidad, la pantalla todo lo resiste, y que en ella hay que comenzar por llevar a cabo la «desconexión semántica radical» entre las relaciones intencionales que las secuencias de imágenes o las proposiciones escritas o habladas de la película puedan tener con realidades extra pantalla. Desconexión que muchos interpretarán quizá como un «postulado de inmanencia cinematográfica», aplicable a la propia definición del cine.

Y ello equivaldría a un postulado metodológico de reducción sistemática a la inmanencia de todo cuanto en la pantalla se expresa en relación con la verdad o la falsedad de sus propias secuencias. A lo sumo cabría reconocer una verdad formal de coherencia entre las mismas secuencias de imágenes que desfilan por la pantalla grande. Y el cine constituiría entonces uno de los procedimientos tecnológicos más potentes para disolver cualquier tipo de valores de verdad que puedan ir asociados a un relato o a un discurso. El cine, desde la perspectiva de este formalismo cinematográfico radical, nada tendría que ver con la verdad.

Más aún, ni siquiera con la apariencia, que Platón en *El Sofista* atribuyó a la pintura o a la poesía. Porque el mero hecho de calificar alguna obra de arte como apariencia ya implica su conexión con la verdad. Si todo fueran apariencias, el poder enfrentarse con alguna realidad (o verdad) dejaría de serlo, como desaparece la distinción entre apariencia y verdad en un demente que interpreta, al modo del licenciado Vidriera, como apariencias lo que sin duda comienza sintiendo como realidades, su propio cuerpo. Obviamente, al reivindicar la necesidad de la verdad en la obra de arte representativo, en general, y en el cine en particular, no tratamos de defender una tesis de inerrancia de la obra de arte o de cine, una tesis según la cual todo contenido semántico cinematográfico deberá tener siempre algo de verdad.

Y menos aún la tesis de la capacidad del cinematógrafo para representar cualquier verdad, ateniéndonos por ejemplo a la sentencia de lord Kelvin: «Sólo podemos entender algo cuando podemos dibujarlo» (por ampliación: representarlo en el cine). Estamos acogiéndonos simplemente al criterio de

Lessing, que rechazaba la tesis de Plinio sobre la imposibilidad de expresar mediante la pintura o la escultura el dolor de Agamenón. Timantes podría haber expresado en su cuadro sobre el sacrificio de Ifigenia el dolor de Agamenón, con la misma intensidad con la que podría haberlo expresado el poeta: *Ut pictura poiesis*. Pero no pudo hacerlo por motivos estéticos, porque la expresión pictórica o escultórica del dolor de Agamenón —o de Laocoonte— hubiera resultado estéticamente repulsiva, por su fealdad o falta de belleza. Por ello, «lo que no podía [por motivos estéticos] pintar dejó que el contemplador lo adivinara. En una palabra, el hecho de tapar el rostro de Agamenón es un sacrificio que el artista hace a la belleza». Y poco después Lessing añade: «Imaginad un Laocoonte abriendo violentamente la boca [lo que comporta en la pintura una mancha y en la escultura una concavidad, "que produce el efecto más desagradable del mundo"] y decid qué os parece. Antes era una estatua que os inspiraba compasión... ahora es una imagen fea y monstruosa que nos hace apartar la vista, porque la visión del dolor inspira en nosotros repugnancia.»

8. Fundamento de la necesidad de la veracidad en el cine religioso. Análisis de *El exorcista*

La razón por la cual reivindicamos la necesidad de mantener la conexión entre los contenidos semánticos del cine y la verdad, aun partiendo de que la pantalla cinematográfica no permite más que una conexión intencional de sus secuencias con la realidad exterior, no es otra que la consideración de que es el espectador, y no la pantalla, o el autor, el que ha de mantener necesariamente una perspectiva etic al contemplar tales imágenes. La perspectiva, necesariamente etic, del público (vidente o visionario, oyente), implica su inserción en algún marco ontológico (de secuencias causales naturales, por ejemplo, de referencias geográficas o históricas, o sociales) que es envolvente de la pantalla misma, de su inmanencia, junto con el espectador, y al margen del cual envolvente todo lo que en la pantalla apareciera, quedaría reducido a la condición que conviene a las secuencias alucinatorias de un demente aquejado de agnosia total.

Ahora bien: desde este marco ontológico envolvente, el público se verá obligado necesariamente a tomar partido ante las pretensiones de verdad o de no verdad de lo que pueda aparecer en la pantalla. El público no puede ser escéptico (agnóstico en el caso del cine religioso) o neutral. Ha de tomar partido en el momento mismo en el cual atribuye, retira o neutraliza el valor

de verdad de la película. Pero tanto la verdad como la ficción sólo tienen sentido en función del marco etic ontológico presupuesto.

A lo más que podrá alcanzar la dialéctica de la verdad o de la falsedad es que la película no nos permita decidir (o tomar partido) por la opción alternativa o disyuntiva de verdad o falsedad, precisamente porque ella nos ofrece diferentes opciones de verdad (como sería el caso de *Rashomon,* 1950, de Akira Kurosawa).

Pero, desde la perspectiva del marco ontológico envolvente no sólo podemos, sino que tenemos, o nos vemos obligados, a tomar partido (porque, en otro caso, ni siquiera entenderíamos nada estéticamente), por ejemplo ante secuencias absurdas o milagros contra natura, como pueda serlo el giro de 360º de la cabeza de un hombre que sin embargo permaneciera vivo, o bien secuencias de multiplicación de panes y peces, o secuencias absurdas, anacronismos radicales desde el punto de vista histórico positivo (por ejemplo, el relato del descubrimiento de un piano de cola en el interior de una caverna prehistórica virgen). Esto no impide, naturalmente, que una película de cine religioso o fantástico ofrezca estas secuencias absurdas haciéndolas pasar por verosímiles, ni impide que el público «disfrute» de ellas, incluso experimente curiosidad, no ya por las secuencias mismas, cuando se supone que las rechaza de principio, sino por conocer los procedimientos técnicos que los autores han seguido para realizarlas, a la manera como el espectador más «racionalista» puede experimentar una gran curiosidad por conocer el truco del prestidigitador que saca diez conejos de su chistera, aun cuando ya sabe de antemano, y precisamente porque lo sabe, que jamás los conejos podrían haber salido de allí.

Sin embargo, es frecuente reivindicar la actitud neutral del espectador (que suponemos, desde nuestro punto de vista, que es necesariamente partidista, es decir, la actitud de quienes no conceden, por hipótesis, la posibilidad racional de la duda ante determinadas películas religiosas en las cuales la verdad o la falsedad de los hechos narrados constituye el centro del interés estético de la misma) apelando a la posibilidad de un «escepticismo ilustrado» que, lejos de cualquier dogmatismo ya prejuzgado, encuentra en el dilema o disyuntiva entre la verdad o la falsedad planteada por la película religiosa precisamente la fuente de su valor «estético, social y existencial».

La tesis que mantenemos, por nuestra parte, es terminante: no es posible eludir las contradicciones, en nombre de una actitud tolerante o ilustrada, desde las cuales la película religiosa de referencia (es decir, determinadas películas) envuelve a los espectadores. Lo que determina, si ello fuera así, la traslación del dilema o contradicción planteada en la pantalla a un dilema o

contradicción entre los espectadores que llevará a una descalificación mutua. Y, por tanto, por reflejo, a la descalificación estética de la misma película.

Ilustraremos esta situación con un análisis, breve sin duda, de la célebre película *El exorcista* (1973), dirigida por William Friedkin, y basada en la novela homónima de William Peter Blatty. Esta película mereció dos oscar y cuatro globos de oro. Además fue origen de una especie de saga constituida por secuelas o protosecuelas suyas, tales como *Exorcista II. El hereje* (1977); la protosecuela basada en la novela *Legión* del mismo William Peter Blatty; *El exorcista. El comienzo* (2004), de Renny Harlin; la protosecuela *Dominion* (2005), etc.

Como indicio del gran impacto causado por *El exorcista* cabría citar los numerosos comentarios a esta película recogidos, por ejemplo, en el sitio de internet denominado *filmaffinity* (creado en 2002 por Pablo Kurt Verdú y Daniel Nicolás Aldea), la mayor parte de los cuales califican a la película como un «clásico del terror», como «la película más terrorífica de todos los tiempos, la cual abrió las puertas hacia nuestros sentimientos más profundos», o bien como «un tema álgido muy bien tratado conceptualmente [¿?]... magistral y con escenas realmente escalofriantes», o como «una visión muy correcta, terrorífica, hablando de lo que es un exorcismo». Otro comentarista llega a decir: «Sin lugar a dudas ver esta película en solitario, con un buen sonido, por la noche y sin luz en la habitación, es una de las experiencias más excitantes que podemos tener en nuestras vidas» (recordamos al lector que *El exorcista* relata principalmente el exorcismo al que fue sometida en la ficción la niña de doce años Regan McNeil, que habría sufrido un proceso, interpretado por sus allegados, y por ella misma, como posesión diabólica, y que, a petición de su madre, Chris McNeil, una divorciada no creyente en exorcismos, es exorcizada por dos sacerdotes católicos, uno de ellos anciano y activo, y el otro joven y atormentado, Damien Karras y Lancaster Merrin). En *El exorcista. El comienzo* (2004), el padre Lancaster Merrin, que había muerto en la película *El exorcista,* pero al parecer de modo aparente, porque ahora reaparece aterrorizado por los recuerdos de las atrocidades que ha presenciado durante la Segunda Guerra Mundial, aparece finalmente en Egipto y observa cómo se repiten las atrocidades de la guerra sobre un pueblo inocente. «En el lugar en el que nació el mal, Merrin verá finalmente su auténtico rostro.»

El exorcista se presenta, en resumen, como un relato cinematográfico basado en un hecho real (y uno de los comentaristas citados asegura ingenuamente que «el film combina de manera soberbia el realismo del cines de los 60 y 70 con el fantástico»). Pero no se dice —y en esto consiste, a nues-

tro entender, la trampa de la película— si la realidad y el realismo se refieren a las convulsiones o poderes de la niña Regan o a la actividad de Satán, como autor de tan terribles padecimientos, ni se aclara si el realismo del cine de los sesenta y setenta tiene que ver con la crudeza estética de las escenas fingidas en la pantalla, o con la crudeza de una realidad extracinematográfica.

Lo cierto es que *El exorcista* nos ofrece en la pantalla secuencias causales, al menos intencionalmente, que es imprescindible confrontar con las correspondientes secuencias que habrían tenido lugar en el marco ontológico de referencia (que hemos supuesto envuelve al espectador conjuntamente con el film visionado por él).

Aquellos espectadores que tengan «incorporado» a su marco ontológico, o bien a un Satán tomado como existente y actuante en el caso Regan, o bien a la mera posibilidad de su intervención en tal caso, podrán experimentar «racionalmente» (y aquí «racionalmente» significa sólo «coherencia con los propios presupuestos») sentimientos de terror en las escenas del exorcismo. Y en esta situación debieron encontrarse los jurados que, tras los oportunos «debates racionales», otorgaron a la película varios Oscar y Globos de Oro. Porque, recíprocamente, quienes experimentan como animales racionales sentimientos de terror indecible ante el exorcista, es porque están inmersos en el apropiado marco ontológico de referencia.

Algunos comentaristas, inmersos sin duda en este marco ontológico, formulan el dilema que la película suscita como el dilema entre la fe (o la creencia en Satán, mantenida principalmente por el exorcista anciano) y la ciencia (representada por los aparatos, scanner, polígrafos... utilizados por los médicos y psiquiatras). El sacerdote joven representa, desde dentro de la pantalla, la duda. Pero la trampa principal de *El exorcista* acaso habría que ponerla en la confusión entre la «duda real», pero en el terreno psicológico, que atenaza a un sacerdote (que también podría haber dudado de si su cuerpo era de vidrio) y la «duda lógica» que planteada en el terreno objetivo no puede ser considerada como real y a la que no es posible dar siquiera beligerancia.

Es, por tanto, el propio planteamiento de la película el que está concebido para sugerir la posibilidad lógica de la duda, y a partir de ahí no reconocer esta posibilidad sólo puede ser indicio de una actitud dogmática, y acaso fanática.

Pero el dilema que *El exorcista* plantea explícitamente —fe o ciencia— es de todo punto erróneo. No hay ningún dilema entre las maniobras de los sacerdotes y los aparatos de los médicos, aunque no sea más que porque los aparatos pueden ser manejados por médicos que también dudan o creen.

El dilema no se plantea en el terreno del enfrentamiento entre una creen-

cia (en Satán, como causa de los fenómenos) y una ciencia (que trata de intervenir mediante aparatos para modificar tales fenómenos). El dilema se plantea en otro terreno, a saber, en un terreno filosófico, en el cual (si la filosofía es materialista) no puede plantearse siquiera la duda sobre si la niña Regan «fue poseída por el demonio Pazuzu» o si todo se debía a un cúmulo de problemas paranormales.

Según esto el verdadero dilema que en torno a la verdad plantea la película de *El exorcista* no habría que situarlo tanto entre las dos acepciones de la duda, dibujada en el marco fenoménico sugerido en la pantalla por el propio film, sino en las dos opciones que, fuera de la pantalla, enfrentarán a quienes creen en la intervención de Satán o en su posibilidad (y desde esta creencia pueden mantener la duda ante este caso, pero no en otros) y los que niegan no sólo la realidad, sino la posibilidad misma de su intervención.

Los primeros se consideran a sí mismos más abiertos y tolerantes, incluso participantes de una «vanguardia culta», y tendrán a los segundos por dogmáticos e intolerantes. Los segundos, los que no dudan, sino que rechazan la realidad y posibilidad misma de la intervención de Satán en los casos llamados de posesión diabólica, tendrán que considerar a los primeros como gentes aposentadas, sin perjuicio de sus pretensiones, en una «retaguardia medieval». Los primeros admitirán que el terror experimentado por la película es, no sólo racional (desde sus supuestos), sino constitutivo del valor estético de la película, valor que se disolvería si el terror no fuera experimentado. Los segundos se aterrorizarán del terror de los primeros, y considerarán a este terror ante el terror como la única posición racionalista aceptable, que les llevará por tanto a devaluar por completo la estética misma de la película, y a considerarla repugnante e irracional, en la medida en que está calculada para aterrorizar a los que la ven. Y no ya tanto por los efectos psicológicos que pueda acarrear en miles de espectadores, tan indoctos como pedantes, sino sobre todo por su intrínseca estructura, en tanto requiere admitir unos supuestos metafísicos (diríamos con Baumgarten, estéticos, pero de gnoseología superior) como condición de los supuestos atributos estéticos pero de gnoseología inferior, que este film religioso pretende suscitar por méritos propios.

Capítulo 11

RELIGIÓN Y TELEVISIÓN
Los componentes televisivos de las religiones

1. Confusión entre cine y televisión

Comenzaremos la exposición de este tema dibujando las líneas más características y generales que afectan, a nuestro entender, al campo de las relaciones entre la religión y la televisión.

Ante todo, nos parece imprescindible salir al paso de una opinión muy extendida que tiende a confundir el cine y la televisión en el momento de estudiar sus relaciones con la religión: la relación y los problemas que se plantean entre el cine y la religión serían sustancialmente los mismos que los planteados por la televisión en relación con la religión. La diferencia, según esta opinión vulgar, habría que ponerla en el plano de las tecnologías respectivas, pero no en el plano de los contenidos semánticos respectivos.

Sin duda esta opinión simplista tiene mucho que ver con la interpretación, también muy común (desde los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial), según la cual la televisión sería una suerte de desarrollo (a veces un subproducto) del cinematógrafo, con lo que confunde (en la medida en que se ocultan sus profundas diferencias estructurales) la televisión con el cine, en beneficio de las semejanzas percibidas, desde la perspectiva práctica del usuario, entre el cine y la televisión. Es la perspectiva desde la cual se subrayaba la analogía entre estos dos ingenios, analogía fundada en una de sus partes integrantes, a saber, la pantalla; analogía que estaba dada en función de las semejanzas pragmáticas de las conductas de los usuarios respectivos: sentarse y mirar las imágenes que desfilaban por la pantalla (escuchando a la vez el audio).

De hecho, cine y televisión se englobaban como simples especies de un concepto genérico común, el de «aparatos con pantalla» (a este género se añadirían después otras especies, especialmente los ordenadores personales con pantalla propia, y más tarde las pantallas de los teléfonos móviles). Sin

duda se reconocían diferencias importantes, ya en el plano pragmático: por ejemplo, al cine le correspondía la «pantalla grande», pero también las imágenes proyectadas que por ella pasaban se conservaban encapsuladas y podían volverse a pasar de nuevo; al televisor le correspondía sin embargo una «pantalla pequeña», y las secuencias de imágenes que por ella desfilaban eran efímeras, no se conservaban ni se repetían (sólo años después se habilitaron los vídeos, DVD, etc., que en todo caso ya no formaban parte del receptor de televisión o televisor, aunque estuviesen acoplados a él, y que a lo sumo servían para aproximar aún más el cine al video-televisado, porque en ambos casos las secuencias de imágenes estaban grabadas o conservadas en una cinta o en un disco).

En resumen, los receptores de televisión tendían a ser englobados junto con los aparatos cinematográficos, y la diferencia entre ellos se hacía consistir muchas veces en criterios más bien sociológicos, no semánticos: la «sesión de cine» sería clasificada como una institución pública, porque en la sala del cinematógrafo se sentaba un público numeroso y en principio anónimo (en el sentido de que cada espectador, en cuanto tal, era anónimo para su vecino); en cambio la «sesión de televisión» era institución privada, doméstica, una especie de «cine a domicilio», familiar; y muy pronto las encuestas parecían demostrar que en Estados Unidos, al menos, las sesiones de televisión doméstica tenían como «efecto adicional» el reforzamiento de la unidad familiar (un efecto «adicional» que pudimos comparar con el que habría tenido siglos antes el rezo del rosario en familia).

El tipo de confusión que acabamos de señalar entre el cine y la televisión, a partir de los años cincuenta del siglo XX, acaso fue de la misma índole que el de la confusión que veinte o treinta años después «envolvió» a los ordenadores emergentes y a las máquinas de escribir, ya veteranas, pero suplementadas con motor eléctrico y hasta con «memorias». Ahora no era la pantalla la parte integrante análoga, sino el teclado (independientemente de que poco después, en la convergencia tecnológica de ambas tradiciones se produjeran efímeros híbridos: a estas máquinas de escribir avanzadas se le añadieron pantallitas, antes de desaparecer absorbidas por los ordenadores). Tanto la máquina de escribir como el ordenador personal tenían teclado; de hecho muchos interpretaban a su vez el ordenador como un desarrollo evolutivo de la máquina de escribir (todavía hoy dicen algunos: «yo uso el ordenador como máquina de escribir»).

Pero estas analogías, aunque no eran gratuitas, sino con fundamento *in re*, eran oblicuas (no decimos accidentales), respecto del plano semántico, porque encubrían las diferencias profundas (semántico-estructurales) entre las

máquinas de escribir y los ordenadores, diferencias que se mantenían, sin perjuicio de la equiparación pragmática, en tramos parciales, entre ellas.

Nada tiene de sorprendente —supuesta la confusión inicial, pero que persiste en la actualidad más de lo que parece entre el cine y la televisión— la confusión de las relaciones que pudieran mantener el cine y la religión con las relaciones que pudiera mantener la televisión con la religión. El cine y la televisión serían dos instrumentos muy importantes en manos de los agentes religiosos, pero en la línea en la que fueron importantes los púlpitos o las biblias impresas.

2. Cine, teología; televisión, teúrgia

Es necesario despejar, ante todo, esta confusión tan arraigada que repercute en la equiparación de hecho de las relaciones respectivas del cine y la televisión con la religión. Esta confusión se apoya o se refuerza con la confusión entre el cine y la televisión como instrumentos de pantalla. Pero antes de entrar en el análisis de esta confusión de base (lo que haremos en el punto siguiente) intentaremos despejar, utilizando criterios que consideramos pertinentes, la confusión por equiparación de las relaciones del cine con la religión y las relaciones de la televisión con la religión.

Sin duda, el criterio diferencial que buscamos ha de proceder ante todo de la religión misma, porque sólo si en la religión (en nuestro caso, comenzando por las religiones terciarias) encontramos una distinción interna que, a su vez, pueda ulteriormente ponerse en correspondencia con alguna distinción técnica o pragmática entre el cine y la televisión, podríamos interpretar esta distinción como significativa o pertinente para nuestro propósito.

El criterio que nos parece más adecuado es el que distingue, en el cuerpo de las religiones terciarias (cristianismo principalmente) la capa de la teología dogmática (incluida la teología bíblica), de la capa de la predicación o *propaganda fidei* (incluida la teúrgia, entendida como metodología ya utilizada por los agentes religiosos secundarios de la Antigüedad, orientada a comunicar con el «pueblo» a través de acciones o manifestaciones divinas soteriológicas, incluidos los milagros).

La teología dogmática podría considerarse como una orientación de la religión dirigida al conocimiento, a la ciencia en el sentido de sistema de proposiciones derivadas de principios; la teúrgia tiene que ver más bien con la «tecnología», con una suerte de magia blanca, o, si se quiere, con una ciencia como saber hacer, en este caso, de saber mover al pueblo de Dios en la

dirección perseguida (arrepentimiento, fortificación de su fe, sanación de dolencias o enfermedades anímicas, y también sometimiento, incluso exorcización de demonios). Es bien sabido que la figura del teólogo dogmático o bíblico es una figura institucional definida y diferenciada claramente de la figura del predicador o del teúrgo.

Sin duda, esta institución religiosa puede complementarse durante un largo trecho, pero también es muy probable que surjan recelos mutuos, y aun conflictos graves, derivados o bien de fuente subjetiva (el teólogo no posee muchas veces las habilidades o competencias del teúrgo —como el físico tampoco tiene siempre las habilidades del ingeniero, ni recíprocamente—) o bien de fuente objetiva. Un teólogo puede mirar con recelo al predicador, que se pone siempre en peligro de rebasar la dogmática en sus vulgarizaciones, en aras de la pedagogía sagrada. En cambio, el recelo del teúrgo hacia el teólogo puede tener como motivo los peligros que un «teórico» asume no sólo de apartarse de las necesidades del pueblo, sino también de desviarse de la ortodoxia. El predicador teúrgico no necesita tener una formación teológica muy sólida; a veces le basta tener presentes en su memoria unos cuantos versículos del Antiguo o del Nuevo Testamento.

La correspondencia que buscamos podría resumirse así: mientras que el cine estaría especialmente adaptado para relacionarse con la religión (si se quiere, para involucrarse con ella), principalmente a través de la teología dogmática, la televisión habría demostrado (o estaría demostrando en el presente) que está principalmente adaptada para relacionarse con la religión (si se prefiere, para involucrarse con ella), a través de la predicación teúrgica.

En efecto, la «historia del cine cristiano» desde 1898 hasta 2007 es, en cierto modo, un archivo de desarrollos teológico-dogmáticos de la tradición cristiana, católica o protestante, que ha contribuido a moldear y canalizar la hermenéutica de muchos aspectos de la vida y de las doctrinas de Jesús, Barrabás, Judas, María Magdalena..., según líneas tan profundas e influyentes como aquellas a las que pudiera haber dado lugar San Agustín, Santo Tomás, Duns Escoto o Calderón de la Barca (para citar a un teólogo del teatro, precursor incluso de los teólogos cinematográficos). En cualquier caso, los teólogos cinematográficos no han extraído sus líneas de interpretación de la nada. Han sido asesorados, o ellos mismos han recibido las influencias, de algunos intérpretes ya inmersos en la tradición.

Pero acaso lo más importante de la teología dogmática acumulada en los archivos cinematográficos se encuentra en la «puesta en escena» —y en escena cinematográfica, no sólo teatral— de los dogmas a través de sus personajes. La «novedad teológica» que atribuimos a esta puesta en escena

es muy grande, y podría compararse a la novedad que supuso para la Paleontología puestas en escena tales como la del *Parque Jurásico* (1993), de Steven Spielberg. Estas puestas en escena, asesoradas siempre por científicos (zoólogos, paleontólogos, botánicos), pudieron ser en principio interpretadas como una mera ilustración, más o menos aproximada, de los resultados a los que había llegado la ciencia coetánea, pero con un alcance meramente divulgativo o pedagógico.

Pero de hecho resultó que la «puesta en escena» planteó unos problemas inesperados, derivados sin duda de las confluencias de unos animales con otros de diferente especie, con las vegetaciones observadas, con los ritmos acordados o no acordados que sorprendían a los propios científicos que asesoraban los escenarios. De este modo, lo que en principio parecía ser una mera aplicación de la ciencia a escenas meramente ilustrativas, se transformaba en un escenario experimental propio, que obligaba a los científicos a tomar nota de las inesperadas situaciones y analizarlas, siguiendo los nuevos cauces abiertos por la escena a la investigación.

Algo similar puede haber ocurrido con las películas de cine religioso: la necesidad de poner en escena unos pasajes de la Pasión de Cristo, de su infancia, de Judas o San Pedro, de relaciones cruzadas entre unos y otros durante la Santa Cena, planteó situaciones nuevas inesperadas, que abrían nuevas vías para la hermenéutica y despliegues de los «depósitos de la fe».

La televisión religiosa, en cambio, no ha acumulado ni de lejos un patrimonio teológico-dogmático semejante, ortodoxo o herético, lo que no significa que su acción, en el despliegue de la religión, haya tenido que ser menor.

3. Cine como pintura en movimiento, televisión formal como teatro en vivo

Estas premisas se refieren obviamente a los resultados de la confrontación diferencial respecto a la génesis y estructura del cine y de la televisión, y tal como hemos expuestos en otros lugares (principalmente en *Televisión: apariencia y verdad,* Gedisa, Barcelona, 2000, y *Telebasura y democracia,* Ediciones B, Barcelona, 2002). Me limitaré aquí a seleccionar las líneas más pertinentes para nuestro asunto.

Ante todo, y en primer lugar, la distinción entre televisión material y televisión formal, como criterio principal para diferenciar el cinematógrafo y la televisión. Porque hay situaciones en las cuales la televisión sólo es televi-

sión materialmente, ya que desde el punto de vista semántico, en realidad es sólo cinematógrafo transmitido a través de la materia de un receptor catódico. Cuando conectamos el vídeo con la televisión, o cuando la emisora de televisión nos transmite una película cinematográfica, la televisión que funciona sólo materialmente es televisión, porque formalmente sigue siendo cine.

Pero la televisión, en su formalidad de tal, sólo funciona cuando la pantalla de receptor recibe, en tiempo real, las imágenes que le envía la cámara, recogidas en ese mismo «tiempo real». *Grosso modo*, la televisión formal corresponde a la televisión en vivo (en directo). Pero lo decisivo en el concepto de televisión formal es que él implica una identidad o verdad de la imagen emitida por la cámara (y a su vez recogida de un escenario) y la imagen recibida en el aparato receptor. Es en esta identidad en donde hacemos consistir la verdad de identidad por adecuación física o causal de la televisión (verdad que consiste, en realidad, en un proceso físico electromagnético), y que se diferencia estructuralmente de la verdad de adecuación que pueda asignarse a la secuencia de una película que afirma que sus escenas corresponden con la realidad, e incluso en el supuesto de que tal afirmación sea correcta porque, en cualquier caso, la verdad del cinematógrafo sólo puede reclamar una identidad por semejanza, pero no una identidad causal.

Desde este punto de vista, y a pesar de las semejanzas, en cuanto arte de pantalla, entre el cine y la televisión, advertimos cómo el cine se aproxima a la pintura, mientras que la televisión formal se aproxima al teatro en vivo (cuyo *dramatismo* no se encuentra sólo en el texto, sino en las mismas actuaciones de los personajes en presencia, en el escenario).

También introducimos aquí algunas de las líneas que tienen que ver con la génesis, y no sólo con la estructura. El cinematógrafo fue muy bien recibido, como «invento de nuestro siglo» (del siglo XX), y, como ya hemos dicho, filósofos de la talla de Bergson se fijaron muy pronto en él. A pesar de su novedad el cine encontró muy pronto sus raíces o precursores históricos a los que pudo ir refiriendo, no sólo por la tradición del teatro sino también por otras tradiciones tecnológicas, como el Zootropo (1834) de Horner o el Fenaquistoscopio (1832) de Plateau, sino también por la cámara oscura de Vinci, por las sombras proyectadas en la caverna de Platón, o por las figuras escalonadas grabadas en las columnas de las salas hipóstilas egipcias, e incluso por las hipotéticas sombras correspondientes a las pinturas rupestres del Paleolítico. El cine, en una palabra, aunque invento moderno (neotécnico, en la terminología de Mumford, porque requería la luz eléctrica), podía considerarse integrado en una tradición venerable, y ser interpretado como un paso adelante en esta misma tradición.

Pero con la televisión ocurrió lo contrario. Sin perjuicio de su equiparación superficial con el cinematógrafo, de la que hemos hablado, el reconocimiento de su asombrosa novedad técnica no logró encontrar en su momento la posibilidad de integrarse en una tradición tan venerable como la del cine. Tendía a ser interpretado, como hemos dicho, como un mero subproducto industrial del cinematógrafo, sin posibilidad de encontrar ningún antecedente «honorable» (el enlace con la caverna platónica lo tenía vedado por el simple hecho de que esta caverna había sido ya «ocupada» por el cine). Lo cierto es que los filósofos coetáneos relevantes dieron la espalda a la televisión, la ignoraron o la consideraron, en la llamada teoría crítica, como un simple subproducto *kitsch*, en la línea de lo que se decía corrientemente al designarla como «caja tonta» (Adorno, Popper, Sartori...).

4. Televisión y clarividencia: el milagro de Santa Clara

Acaso contribuyó a este «desarraigo» de la televisión respecto de sus precursores objetivos el nombre que en seguida prosperó para designarla: tele-visión, que aludía a su hipotética función de permitir «ver a distancia». Quien impuso el nombre demostró que no había entendido su función ni su alcance. El nombre era, en efecto, tan redundante, que inducía a considerar la televisión como un invento alternativo meramente técnico. ¿Acaso ver no es siempre «ver lejos», a distancia?, ¿acaso es necesario algo más que levantar los ojos para ver a la Luna, a casi medio millón de kilómetros de distancia? Además, acaso el cata-lejo o el tele-scopio no eran ya aparatos explícitamente creados para ver a lo lejos. ¿Qué aportaba de verdaderamente nuevo la televisión?

Imposible era advertir la importancia, significación y alcance de la televisión mientras se permaneciera prisionero del concepto implicado en el nombre, «ver a lo lejos». Este concepto estaba sin duda inspirado por las experiencias de transmitir desde lejos, desde la cámara al receptor. Pero esta lejanía no era esencial: también desde muy cerca (a distancias de centímetros) la televisión funcionaba, por ejemplo, en los quirófanos, para poder escudriñar el interior de las tuberías digestivas o sanguíneas, los detalles de sus paredes internas.

Luego lo esencial de la televisión no sería ver a lo lejos, sino ver a través de cuerpos o de paredes opacas interpuestas. Pero la capacidad de ver a través de los cuerpos o paredes interpuestas (ya estuvieran lejos o cerca) se conocía con el nombre de «clarividencia», si bien ésta era una capacidad misteriosa o milagrosa de la que se vanagloriaban algunos impostores, como el marqués de Puységur.

Pero había más. Un antecedente muy distinguido de la televisión, sobre todo en el contexto de este capítulo, que habría que reivindicar en todo caso: un *milagro* cristiano, de la época medieval, que podría interpretarse incluso como el primer milagro de clarividencia registrado en la Iglesia romana. Fue el milagro de Santa Clara, la compañera virgen de San Francisco de Asís, un milagro que el papa Pío XII relató en un breve (*Clarius explendescit*) de 14 de febrero de 1958: «En Asís, una noche de Navidad [la de 1252], Clara, atada a su convento por la enfermedad, escuchó los cantos fervorosos que acompañaban a la sagrada ceremonia —que se celebraba en una iglesia franciscana, situada a cierta distancia del convento— y vio el pesebre del divino niño como si ella estuviera en persona en la iglesia franciscana.»

En resolución —decíamos en otra ocasión y reproducimos aquí por extenso—, Pío XII sugiere la asombrosa analogía estructural entre la televisión, como instrumento maravilloso para ver y escuchar a distancia y en tiempo real los acontecimientos televisados y el milagro de Santa Clara. El milagro que se produjo cuando Clara vio y escuchó reflejados, al parecer (según algunos intérpretes) en el mismo muro de su celda, las ceremonias que tenían lugar en la iglesia franciscana situada a unos dos kilómetros de distancia del convento.

En consecuencia el Papa, consultada la Sagrada Congregación de Ritos, y tras madura reflexión, proclama, «en virtud del Poder Apostólico, por esta Carta y para siempre, a Santa Clara, Virgen de Asís, Celestial Patrona, cerca de Dios, de la Televisión». Y añade: «Anunciamos, establecemos y ordenamos que la presente Carta sea firme y válida, y que surta todos los efectos en su integridad, etc.».

Ahora bien: si nos atenemos al breve de Pío XII, es decir, si dejamos de lado los numerosos comentarios que este breve ha suscitado (muchos de ellos de época contemporánea o posterior a los principios del año 2000, fecha de publicación del libro *Televisión: apariencia y verdad*), lo primero que tenemos que constatar es que el Papa entiende la televisión siguiendo la definición etimológica ordinaria («ver a lo lejos») y sin hacer mención explícita alguna a la clarividencia, en cuanto facultad para penetrar a través de los cuerpos opacos. Por las noticias que tengo, entre los comentarios del milagro de Santa Clara, no anteriores al libro en el que se expone la teoría de la televisión como clarividencia, hay alguna alusión a la clarividencia, pero entendida como «facultad de ver las cosas desde otros lugares», sin mención explícita a los cuerpos opacos interpuestos, pero sí con una redundante fórmula: «facultad de ver las cosas desde otro lugar»; como si la «facultad de ver» pudiera ejercitarse desde el mismo lugar (con lo que se convertiría en tacto), es decir, como si la visión no fuese una facultad apotética, o como

si la visión normal no fuese ya ella misma tele-visión. (Los fisiólogos, antes de la televisión, venían ya clasificando los órganos de la visión como teleceptores, frente a los órganos propio-ceptores, tales como el tacto, o los sensores del dolor o de la cenestesia.)

En general, las fuentes más antiguas del milagro (los testimonios de las compañeras de Santa Clara —sor Felipa, sor Balbina, etc.— que depusieron en el proceso de canonización que comenzó poco después de su muerte) no pudieron relacionarlo obviamente con la televisión, porque este ingenio no existía entonces, aunque sí pudieron relacionarlo con la clarividencia, entendida como facultad extraordinaria (reivindicada por magos e impostores), incomprensible y aun contradictoria: «la facultad de ver a través de cuerpos opacos». Por tanto, de cuerpos que deberían dejar de ser opacos desde el momento en que alguien «pudiera ver a través de ellos».

Sin embargo, las interpretaciones del milagro no suelen basarse en la idea de clarividencia, sino en la idea, no menos mágica, de bilocación no circunscriptiva, es decir, en la supuesta capacidad de algunos hombres para estar a la vez en lugares bien distantes (Apolonio de Tiana habría estado presente a la vez —según nos dice Filóstrato IV, 10— en Turios y en Metaponto). La capacidad de la multilocación, en la tradición cristiana, era considerada como milagrosa, como se advierte, por ejemplo, en el caso de la presencia real y simultánea del cuerpo de Cristo en la multitud de lugares en los que era consagrado el «pan de los ángeles».

En las *Florecillas* de San Francisco, capítulo 35, el milagro de Santa Clara es explicado en los términos de un milagro de bilocación, y no en los términos de una clarividencia: fue el mismo Jesucristo, su Esposo, quien hizo llevar milagrosamente a Clara a la iglesia de San Francisco, y estar presente en todo el oficio de maitines y de la misa de medianoche. Y además de esto, recibir la santa comunión (la facultad de clarividencia no llega a tanto), y luego devolverla a su lecho. Habrá que suponer que sin haberse movido de él (en cuyo caso ni siquiera habría habido bilocación sino traslado oculto y sigiloso).

Pero supongamos, como sugieren algunos intérpretes, que Clara vio y escuchó las ceremonias que se celebraban en la iglesia franciscana mirando al muro de su celda que tenía enfrente. Desde luego, el hecho de ver Clara las imágenes, atada en su cama, y mirando a un muro frontero, ya nos acerca a la situación del mito de la Caverna; podría afirmarse que los comentaristas que utilizan en su relato el muro están ya presuponiendo *ad hoc* una situación análoga a la de la televisión, una situación que parece dibujada para justificar, incluso ante los no creyentes, el patronato de Santa Clara.

Sin embargo, lo cierto es que mientras que en el mito de la caverna las imágenes que ven los encadenados se consideran vinculadas causalmente (por una causalidad eficiente transitiva) a los objetos exteriores que las producen, en el milagro de Santa Clara no aparece el menor vínculo causal entre las imágenes que aparecen en el supuesto muro y los acontecimientos que tenían lugar en la iglesia vecina.

Desde luego, los relatos más antiguos del milagro no hacen referencia al muro pantalla de la celda de Clara, sino que más bien sugieren que estamos o bien ante un milagro de bilocación, o bien ante una milagrosa revelación interior que Clara habría recibido (y que le permitió ver y oír la ceremonia que tenía lugar en un recinto distante y «envuelto en piedra»). Es evidente que la bilocación aleja el milagro de Santa Clara de todo lo que tiene que ver con la televisión, porque quien vio a Neil Armstrong en televisión descender del *Apolo XI* y pisar la Luna, no estaba pisando la Luna.

Pero supongamos, *ad hominem*, que el milagro se produjo al mirar Santa Clara a la pared de su celda que tenía enfrente: tampoco en este supuesto cabría confundir la visión a distancia de la santa con una visión televisiva. Y es aquí donde se hace preciso movilizar la distinción entre televisión formal y televisión material si se quiere delimitar las diferencias entre la supuesta visión de Santa Clara el 24 de diciembre de 1252 mirando a la pared de su celda y la visión que de Neil Armstrong, pisando la Luna, pudo tener un televidente el 20 de julio de 1969.

La visión de Santa Clara mirando al muro, aunque reprodujera las escenas del interior de la iglesia, no podría considerarse como televisión formal, en la medida en la cual no se reconociera la acción causal eficiente transitiva de los acontecimientos ocurridos en el interior de la iglesia en el muro de la celda. En lugar de esta acción, el milagro nos ofrece la supuesta eficacia de la acción inversa, a saber, la capacidad de proyectar imágenes reveladas por Jesucristo a Santa Clara desde el interior de su alma hacia la pared de la celda. Y esta «revelación proyectiva interior» (en la que se haría consistir la «clarividencia mágica», entendida como una potencia extraordinaria concedida por milagro a un ojo) tiene poco que ver con la clarividencia televisiva. Puesto que la clarividencia televisiva se produce no por un incremento del poder visivo del ojo, sino por un incremento refinado de la causalidad del objeto visto sobre su entorno, hasta llegar al ojo.

En consecuencia, la interpretación del milagro por una revelación interior proyectada sobre el muro no añade nada a la interpretación del milagro por revelación interior simple. Ambas interpretaciones se mantienen en el terreno de la televisión material, y aun esto en el supuesto de que las secuencias de

imágenes milagrosas reveladas fuesen las mismas por su contenido, incluso en tiempo real, que la secuencia de los acontecimientos ocurridos en el interior del templo franciscano. Supongamos que, sin necesidad de milagro, una de las películas cinematográficas o de vídeos producidos antes del 11-S sobre un asunto similar hubiera ofrecido secuencias enteramente paralelas (al menos parcialmente) a las que tuvieron lugar en Nueva York el día de la masacre. Supongamos también (supuesto que no tiene nada de milagroso, aunque fuera altamente improbable) que alguien vio esta película o vídeo a través de un receptor de televisión, en el mismo momento en el que tenía lugar el ataque. No por ello podría concluirse que quien veía la película o el vídeo estaba viendo el choque de los aviones contra las Torres Gemelas, y su espectacular derrumbamiento, porque la relación de *adecuación* entre la imagen y la realidad sería de semejanza, sin intervención de la causalidad.

La distinción entre televisión formal y televisión material nos permite, en conclusión, trazar la línea precisa entre la estructura del milagro de Santa Clara y la estructura de la televisión formal, sin por ello dejar de reconocer las asombrosas semejanzas. Semejanzas asombrosas que, sin embargo, no tienen nada que ver con la clarividencia televisiva, es decir, con la televisión formal específica, en cuanto contradistinta de la televisión material genérica.

Las diferencias entre ambos tipos de televisión nos sirve, en consecuencia, para «depurar» el milagro de Santa Clara, sobre el cual el papa Pío XII fundó su proclamación como Patrona Celestial de la Televisión (de la televisión formal y material, indistintamente); pero, sobre todo, nos sirven para reconocer que el propio milagro de Santa Clara plantea situaciones cuyo análisis puede permitirnos arrojar alguna luz nueva sobre el alcance de la distinción entre televisión formal y televisión material.

5. El milagro de Santa Clara y la televisión formal

El milagro de Santa Clara puede ser tomado como un eslabón más que, desde la clarividencia, nos conduce al mito de la Caverna platónica, pero desalojando de ella al cine, que la había secuestrado. Y corroborando la interpretación del mito platónico antes como una prefiguración de la televisión que como una prefiguración del cinematógrafo, como viene haciéndose habitualmente. No de un modo gratuito, por supuesto, pero sí de un modo oblicuo, es decir, apoyándose en un plano «tangente» que atraviesa la caverna platónica y la sala de cine por el lado en que se sitúan los espectadores sentados ante las respectivas pantallas.

Pero cuando el plano de la comparación lo hacemos pasar por el lado en el que las imágenes de la pantalla se relacionan causalmente con las imágenes procedentes de la realidad, entonces se quiebra la semejanza entre el cine y la caverna platónica, y se recupera la analogía entre esta caverna platónica y la televisión.

Por lo demás, el alcance del significado de la clarividencia efectiva, no mitológica, conseguida por la televisión, sólo puede apreciarse desde una perspectiva antropológica, teniendo en cuenta el significado que hay que dar a la *opacidad* —que la clarividencia destruye— en las relaciones entre los organismos humanos y los organismos vivientes en general. Sobre este punto fundamental e imprescindible para entender la teoría, remitimos al lector a los libros citados del autor.

El alcance de las diferencias entre cine y televisión, desde este punto de vista, puede medirse cuando tomamos como criterio la verdad de los relatos respectivos. El cine permite presentar secuencias absurdas, como puedan serlo la levitación de San Juan de la Cruz en su visita a Santa Teresa o el giro de 360º de la cabeza de una supuesta endemoniada; estos absurdos, que también pueden retransmitirse por televisión material, no pueden verse a través de la televisión formal. De hecho las cámaras ocultas de televisión pudieron constatar, en una investigación reciente de una cadena española de televisión, por ejemplo, que una supuesta endemoniada que decían levitaba al estar poseída, según su madre y su sacerdote exorcista, un clérigo católico que ejerce en una parroquia de Madrid, simplemente temblaba pero en absoluto levitaba. La cámara de televisión oculta no podía registrar lo que sin embargo la palabra podía decir: el audio no se correspondía con el vídeo.

6. Televisión formal como instrumento teúrgico: los telepredicadores

El cine religioso (europeo y americano) ha sido utilizado regularmente, como hemos dicho, como caudal de contenidos teológico-dogmáticos controlado o asesorado por teólogos, en general muy bien informados del «estado de la cuestión». Sin que esto quiera decir no hayan estado movidos a veces por intereses sectarios, que les ha llevado a falsear, en muchos casos, los hechos narrados, acaso simplemente por prejuicios ideológicos. En consecuencia, puede decirse que la verdad del cine religioso sólo puede mantenerse en el terreno intencional en el que se mantiene la teología dogmática respecto de la propia religión.

La televisión europea, como técnica de análisis etnológico o sociológico, ha sido en cambio ampliamente utilizada, pero a título de televisión material (documentales históricos, etnográficos o sociales, sobre asuntos religiosos) para ofrecer programas de televisión religiosa. En cambio la televisión europea no ha sido utilizada significativamente, salvo de un modo esporádico (por ejemplo, en la transmisión en directo, y más exactamente en vivo, en televisión formal, de la misa católica, es decir, por tanto, por la clarividencia en vivo de la ceremonia de consagración en la que tiene lugar el proceso de la transubstanciación de los accidentes del pan y el vino en Cuerpo de Cristo: ésta es la razón por la cual una misa católica televisada en directo es tan válida para un creyente como una misa ordinaria, lo que no puede decirse de una misa grabada y proyectada en un cine o en la pantalla de un vídeo).

Los recursos que la televisión formal ofrece a las teúrgias religiosas de las que hemos hablado han sido utilizados en cambio masivamente, y lo siguen siendo, por las televisiones americanas, y muy especialmente por las cadenas americanas que transmiten en español. Por ello mismo habría que decir que la «contribución» de la televisión a la vida religiosa americana, o si se quiere, que los componentes televisivos de la religión viviente alcanza en América proporciones de importancia relativa mucho mayor de la que pueda haber recibido por la televisión religiosa europea.

El análisis de las causas de esta notable diferencia desborda ampliamente las posibilidades de este libro. Tan sólo sugerimos una hipótesis, que tiene que ver con las circunstancias en las que se mueve la religión americana. Es la religión propia de una sociedad de masas dividida en etnias, iglesias, sectas e intereses de grandes potencias que se enfrentan las unas a las otras; una sociedad en la cual unas iglesias están implicadas hasta el fondo en el manejo imprescindible de los negocios empresariales en competición económica de mercado con otras iglesias, y están cruzadas además por las diversas estrategias políticas partidistas (los políticos norteamericanos necesitan a veces el apoyo, en las luchas democráticas partidistas, de los líderes religiosos, que pueden aportar millones de votos).

Y, para decirlo todo, por una muy deficiente preparación teológica de los líderes religiosos americanos, deficiencia realimentada por su dedicación a la «predicación teúrgica» que no necesita mucho más alimento que unos cuantos versículos bíblicos, y por la indigencia económica y cultural de los miles de «hermanos» que asisten a las asambleas, encuentros o «maratones».

Las iglesias católicas o cristianas de mayor solera, precisamente por su más seria formación teológica, tenderían a retirarse en principio de la televisión formal de combate religioso —sólo después habrá intentos de incor-

portarse a la palestra—, lo que significa que los telepredicadores americanos no católicos (evangelistas, pentecostalistas, baptistas...) se convertirán de hecho en las puntas de lanza para la penetración de las iglesias protestantes en la América hispana, de confesión católica.

7. Comparación de la liturgia televisiva americana y de la teúrgia tradicional: Yiye Ávila y el padre Cádiz

Uno de los puntos más interesantes para el análisis es la comparación de la metodología teúrgica que la televisión formal americana ha desarrollado con creciente éxito (incluyendo en este éxito, muchas veces, las enormes ganancias económicas de los propios telepredicadores) con las metodologías tradicionales de la predicación teúrgica.

El análisis comparativo podría corroborar la tesis de cómo la televisión, precisamente en cuanto televisión formal, que logra mantener una conexión causal recíproca entre la «audiencia y la videncia» televisiva y el telepredicador, rodeado en el centro de sus fieles, recorre los mismos cauces que utilizaban los «predicadores urbanos» antiguos, medievales o modernos, para mover en torno de ellos a sectores acotados del pueblo de Dios.

Esta semejanza confirma a la vez la condición de la televisión formal y la eficacia de los métodos de predicación teúrgica tradicional, sin perjuicio de las diferencias de magnitud: los predicadores teúrgicos tradicionales sólo podían actuar sobre decenas, cientos o miles de personas, al no disponer de megafonía, ni de fieles, por las circunstancias del transporte y de la transmisión de la voz y de la imagen; los telepredicadores pueden actuar sobre millones de fieles simultáneamente.

Pero la realimentación entre el teólogo telepredicador y su audiencia-videncia es muy similar y determinable positivamente, por ejemplo, a través de los donativos que, mediante tarjetas de crédito, envían durante las sesiones de un maratón religioso al centro emisor los fieles situados en naciones políticas muy distintas y a cientos de kilómetros de distancia, pero unidos por una misma lengua, de suerte que toda la audiencia-videncia pueda contemplar el proceso de acumulación diferencial de donativos asignados a cada nación de telespectadores, lo que realimenta a los triunfadores según las reglas del más tradicional «efecto Mateo».

En los últimos años Internet se ha intercalado en este proceso (en realidad Internet ha logrado que los ordenadores personales asuman ya las funciones del receptor de televisión, incorporando la televisión formal como

uno de sus recursos más importantes), lo que hace que estos fenómenos puedan ser muy conocidos: los lectores que no estén al tanto de estos asuntos pueden con facilidad acercarse a esta realidad contemplando a Aquiles Azar, a Yiye Ávila, a Jonás González, en las emisiones de TBN enlace («Televisión Cristiana vía satélite: una Señal que viene de lo alto»), etc.

Nos limitaremos aquí a presentar un extracto de una sesión del «Congreso mundial de Avivamiento», reseñada en el diario *El Tiempo* de Bogotá, del 18 de junio de 2007, «que reúne miles de líderes y pastores provenientes de diferentes partes del mundo, y convoca en sus servicios [sin contar las audiencias videncias televisivas] más de 100.000 personas por día», comparándola con otro extracto de la predicación teúrgica que el padre capuchino Fray Diego José de Cádiz llevó a cabo en la ciudad de Zaragoza, a donde llegó el día 11 de marzo de 1786, y en la de Murcia los días 11 a 12 de abril de 1786.

«Cristianos de Todo el Mundo Demostraron su Fervor en Congreso Religioso, en el Parque Simón Bolívar. Hubo una especie de "maratón de milagros" en la que se dieron testimonios de paralíticos que se levantaron de sus sillas de ruedas, mujeres y hombres sanados de cáncer, tumores y sida. "El señor me sanó con su poder", dice Tulia Rangel mientras con un pañuelo blanco seca las lágrimas que recorren su rostro surcado por los 84 años que lleva a cuestas. La mujer, madre de cinco hijos y abuela de 15 nietos, se levantó de la silla de ruedas en la que quedó postrada hace un año cuando, según ella, se metió un porrazo que le dejó la columna chueca y la rodilla derecha desportillada. Desde entonces, no había podido poner sus pies en tierra. Pero este domingo sus piernas se despertaron y caminó como cuando Jesús le pidió a Lázaro que se levantara. En esta ocasión, fue el pastor Ricardo Rodríguez, precursor de la iglesia del Avivamiento en Colombia, quien condujo el aparente milagro de Tulia. No sólo el de ella. También el de dos mil de las cerca de 200 mil personas que se congregaron en el parque Simón Bolívar en el Congreso Mundial de Avivamiento, en la jornada denominada "servicio de milagros".

»Testimonios de cánceres que desaparecieron de súbito, de tumores en la cabeza y el estómago que ya no existen, de señoras que se deshicieron de la artritis que les tulló las manos y hasta curados de sida, hicieron parte de esta "maratón" milagrosa.

»Tulia Rangel se ubicó en el costado izquierdo del parque Simón Bolívar, zona donde otras 50 personas, también en sillas de ruedas, esperaban una bendición que les permitiera volver a caminar. Pero sólo ella lo logró. Eliun Moncada, de 41 años, y Ángel María Zaraza, de 48, sintieron un cosquilleo

en las piernas, pero no más. Los dos, que coincidencialmente perdieron la movilidad en sus cuerpos al recibir un disparo, no pierden la fe. Afirman que más adelante podrán decirle adiós a la odiosa silla de ruedas. "Todo sucederá en el tiempo de Dios", comenta Eliun, quien trabaja en una empresa de seguridad. La jornada arrancó a las 10 de la mañana. Entre los espectadores había fieles de todo el mundo. De acuerdo con la organización del certamen, 15 mil personas de 54 países —incluidos 7 mil pastores— vinieron a Bogotá a participar en el encuentro. Ayer asistieron 200 mil almas al parque Simón Bolívar, pero en los tres días fueron 600 mil. A las 11 de la mañana, en el momento del Aleluya, en la multitud decenas de asistentes empezaron a desplomarse. "Era el momento de la santa unción, era la presencia de Dios", comenta el pastor Ricardo Rodríguez. Cuando los devotos se caían al piso, un "ejército" de hombres —parte de las cinco mil personas que trabajaron en la organización del encuentro religioso— se encargaba de levantarlos y de juntarlos con el grupo de desmayados que poco a poco y en medio de aparentes convulsiones recobraban el conocimiento. Varios de éstos, unas tres docenas, subieron al escenario a testificar el milagro que, según ellos, habían recibido en sus vidas. Ya no estaban enfermos. En la misma tarima se derrumbaban como castillos de naipes, una vez más, cuando el pastor Rodríguez imponía su mano derecha en sus frentes. Entre ellos estaba un brasileño llamado Vilela Da Costa, quien afirma haber sido sanado de una penosa enfermedad en sus riñones. También Diego Rojas, de 21 años y estudiante de medicina. El joven asegura que los dolores que le generaba un cáncer en el páncreas desaparecieron de sus entrañas y que está convencido de que su cura es un hecho. Por su parte Lilia Garzón, de 69 años, cuenta que se libró de la artritis que padeció durante 11 años. Hilda Camargo, estilista de profesión, sacó dos millones de pesos prestados y viajó desde Montelíbano (Córdoba) para sanarse de osteoporosis. Según la mujer, así sucedió. Además, el año pasado, en el congreso anterior, asevera que se curó de un cáncer de seno. "Con estos eventos religiosos sucede lo mismo que en un concierto de Shakira o Michael Jackson. Es un comportamiento colectivo, una manipulación de la emoción", explica Fabián Sanabria, antropólogo y doctor en sociología, quien dirige el Grupo de estudios de las subjetividades y creencias contemporáneas de la Universidad Nacional. Para este especialista lo que sucedió con este certamen es la respuesta a la necesidad de fe de muchas personas. "La emoción colectiva puede hacer que sucedan aparentes milagros", agrega Sanabria. "No soy ningún santo": el pastor Ricardo Rodríguez, bogotano de 48 años y casado con la también líder cristiana María Patricia Rodríguez, aclara que no es ningún santo y que no pretende serlo. "Dios hace la obra a través de mí", comen-

ta este ingeniero industrial que fundó en Colombia la Iglesia del Avivamiento, que en Bogotá tiene 40 mil fieles. Sobre el espectáculo que rodeó el evento que acaba de organizar, en el que hubo todo un montaje de sonido, luces y vídeo, con orquesta sinfónica incluida, asegura que a la hora de rendirle tributo a Dios no hay que escatimar en nada. "Al Señor hay que darle lo mejor".»

Cambiamos de lugar y siglo: «En todos los Sermones que predica al público, principia con el Rosario. Luego canta tres veces, y repite el Pueblo: "Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal; líbranos, Señor, de todo mal." Luego repite otras tres veces: "Santo, Santo, Santo, Señor Dios de los Ejércitos, llenos están los cielos y la tierra de tu Gloria." Y responde el auditorio: "Gloria al Padre, Gloria al Hijo, Gloria al Espíritu Santo."» «En el acto de contrición, y con el Crucifijo en las manos, es irresistible. Las acciones expresivas de su cuerpo y rostros; los brazos con el Señor; aquel levantarlo y mirarlo tiernamente; aquellos coloquios tan dulces, con que desahoga el amor, que interiormente le abrasa, no hay con qué compararlos. Ni aun Cicerón enfurecería tanto al pueblo romano, contra el que dio muerte al César, cuando les manifestó su toga deshecha a puñaladas y manchada con su misma sangre, como el padre Cádiz hace aborrecer el pecado, que fue la causa de la muerte de nuestro Redentor, cuando lo presenta escarpiado en la cruz, que le formaron nuestras culpas. Aquel "Dulce vida de mi esperanza" con que lo estrecha en su pecho es capaz de ablandar los corazones más empedernidos. Aquellas lágrimas que corren por sus mejillas y las arroja su celo y caridad, liquidan la insensibilidad de los espíritus más obstinados. No movería tanto a compasión un hijo que se halla repentinamente a su padre muerto, traspasado su corazón con mil heridas, y que se abraza con su cadáver, como el padre Cádiz, excita los efectos más tiernos y el dolor más activo cuando nos presenta a Jesús en el estado en que le pusieron nuestras culpas.» «No es el padre Cádiz quien ha predicado, sino Dios por boca de éste.» «Ni a Elías ni a San Pablo se les hubiese oído con más veneración.» «No creo que haya venido hombre igual a esta ciudad desde que llegó la fe.»

Añade Guillermo García Pérez al glosar estos párrafos (*La economía y los reaccionarios*, Madrid, 1974, pág. 305) que describen las misiones del padre Cádiz: «Se repartieron estampas con su retrato, y no faltaron desaprensivos explotadores de la superstición y la ignorancia de las gentes que comenzasen a engañar al pueblo, atribuyendo milagros al predicador. Se decía que había producido curaciones repentinas en varias personas, y en particular en el alcaide y un niño de las cárceles reales, sobre los cuales había extendido su mano e impartido su bendición...»

Capítulo 12

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA
Los componentes filosóficos de las religiones

1. Dificultades previas para el planteamiento del tema de las relaciones entre religión y filosofía

Parece evidente que únicamente podremos entrar en el tema «religión y filosofía» cuando previamente nos hayamos formado una idea acerca del significado de los términos en él implicados, a saber, «religión» y «filosofía».

Este requerimiento no significa que haya que establecer, en primer lugar, sendas distinciones de religión y filosofía, a fin de pasar a continuación al análisis de sus «relaciones». Quien presupone que la religión no puede definirse al margen de la filosofía (si asume ideas como las de Schopenhauer cuando afirmaba que «la religión es la metafísica del pueblo») o que la filosofía no puede definirse al margen de la religión («la filosofía es la tremebunda herida que deja la religión al marcharse», decía Ortega), no podrá obviamente comenzar el tratamiento del tema titular, por razones metodológicas (lógicas, didácticas), ofreciendo primero una definición de religión al margen de la filosofía y una definición de la filosofía al margen de la religión.

Porque si su metodología se entiende en su sentido lógico, habría que sobrentender un presupuesto o prejuicio demasiado fuerte, el de que la religión y la filosofía son dos términos con una relación sobreañadida a ellos, pero no interna. Y si su metodología se presenta como meramente didáctica, estaríamos fingiendo que comienza presentando como independiente religión y filosofía para después sorprender con la relación interna entre ellas.

En cualquier caso, ni siquiera cabe justificarse acogiéndonos a un supuesto dilema que obligase a comenzar eligiendo una opción en la disyuntiva: «O las relaciones entre religión y filosofía son externas, o son internas.» Porque esta disyuntiva se basa en la consideración de la religión y de la filosofía como unidades enteras, globales, por ejemplo, como clases o instituciones elementales.

Pero si religión y filosofía se interpretan como multiplicidades complejas, o como totalidades con partes o fases diferenciadas, entonces no habría por qué sentirnos encerrados en el dilema. Podría ocurrir que ciertas partes o fases de la religión mantuviesen relaciones internas con la filosofía y que otras partes o fases mantuviesen sólo relaciones externas, incluso ninguna relación.

Y otro tanto habría que decir de la filosofía respecto de la religión.

2. Definiciones «democráticas» de filosofía y religión

Asumamos la necesidad de comenzar, por tanto, presuponiendo sendas definiciones de religión o de filosofía, ya sean a título de definiciones totales y definitivas, ya sea a título de definiciones parciales o provisionales (que ulteriormente podrían irse completando, como ocurre cuando comenzamos definiendo la figura de un cuadrado diciendo que es un paralelogramo equilátero, y terminamos completando la definición, a fin de distinguir esta figura de la del rombo, añadiendo que además es equiángulo). Es ahora cuando nos encontramos con la verdadera dificultad: ¿en qué fundamentos haremos descansar las definiciones de religión y de filosofía que consideremos necesario establecer como condición previa para el tratamiento de nuestro tema?

La dificultad procede, seguramente, por un lado, de la multiplicidad de acepciones de los términos que nos ocupan, multiplicidad de acepciones que los convierten prácticamente en términos equívocos. Y, por otro lado, en el «derecho democrático» a la libertad de pensamiento, que cada ciudadano dice tener en nuestros días reconocido. Y, de hecho, esta libertad de pensamiento se encuentra en el presente ampliamente ejercitada, porque basta atender en televisión al discurso de un empresario, de un entrenador de fútbol o de un político, para escuchar expresiones como las siguientes: «La filosofía de nuestro equipo se reduce a la serie de tres cifras: dos, tres, cinco», o bien: «La religión es asunto personal, cada cual la defina como quiera según su filosofía.»

Supongamos, con espíritu democrático, tolerante con todas las expresiones expresadas sin violencia, que un zapatero afirma: «Mi religión es mi oficio; como dice Unamuno, la religión del zapatero es hacer zapatos, y mi filosofía se reduce a estos dos principios: primero, hacer zapatos de piel en punta de lavativa y con tacón plano, y segundo, llegar a ser, no ya el mejor zapatero de España o el mejor zapatero del Mundo, sino el mejor zapatero de mi calle.» Es evidente que este nuevo Belarmino podría dar una respuesta cumplida y rigurosa a la cuestión que nos ocupa: «La religión o religación que yo vivo, mi oficio de hacer zapatos, está profundamente involucrada con la

filosofía que me inspira, y que no es otra sino llegar a ser el mejor zapatero de mi calle fabricando zapatos en punta de lavativa y con tacón plano.»

Es evidente que, sin perjuicio del derecho democrático a pensar sus pensamientos que tiene este zapatero, las definiciones de religión y de filosofía que él ha pensado y la conclusión final que ha sacado al comparar sus definiciones no alcanzan el peso suficiente para desprenderse de su zapateril cerebro pensante, y su subjetivismo rabioso mantiene a sus pensamientos encerrados en su propio cráneo.

Pero ¿acaso nos ofrecería resultados más «asumibles» otro ciudadano de nuestra democracia, que aunque formado en tradiciones muy lejanas nos dijera: «Por religión entiendo la relación sumisa del hombre respecto de Dios, y por filosofía entiendo el conocimiento de las primeras causas»? En conclusión (añadiría este ciudadano, sacando una consecuencia necesaria que se deriva de sus pensamientos libres), «puedo afirmar que la relación entre filosofía y religión es muy profunda, porque mi religión me incita hacia la filosofía (*Nisi credideritis, non intelligetis*, "a menos que creas, no entenderás", como dice Isaias VII, 9) y mi filosofía me empuja hacia la religión (*Intellectus quaerens fidem*, "el entendimiento desea la fe")».

Un tercer ciudadano, comprometido con algún movimiento libertario y, por tanto, amante del pueblo, pero defendiendo su derecho democrático a la libertad de pensamiento, dirá acaso: «La religión es el opio del pueblo y la filosofía es el amor al saber.»

Lo que nos llevaría a concluir, por amor al pueblo, que la filosofía está obligada a saber que la religión es el opio del pueblo, y, por tanto, a tomar las medidas necesarias para destruir semejante droga.

Y un cuarto ciudadano, éste ya miembro de una «comunidad científica» respetable, y acaso reivindicando su derecho democrático a la libertad de pensamiento personal, podría decir: «Por religión entiendo la fidelidad a mi profesión y, por tanto, el engrandecimiento de la comunidad científica a la que pertenezco; por filosofía entiendo lo mismo que se lee en el *Diccionario*: "Ciencia que trata de la esencia, propiedades, causas y efectos de las cosas naturales"; en consecuencia podrán ustedes comprender, dada mi condición de químico profesional, que mi religión ha de estar profundamente implicada con mi filosofía, y que al aceptar las más generalizadas evidencias de mi condición científica, que nos enseñan que todo es Química, estoy también afirmando que mi religión impulsa mi profesión a que desborde los límites convencionales de mi comunidad científica, a fin de reducir a su obediencia a todas las demás comunidades científicas realmente existentes; cualquier otra alternativa es pura Teología.»

3. Necesidad de criterios objetivos para definir la filosofía y la religión

Es evidente que no podemos seguir por este camino, es decir, por el subjetivismo de los demócratas que defienden, como bien supremo, la libertad de pensamientos y de expresión, ensanchada y diversificada hasta el infinito. No conduce hacia ningún lado partir de una opinión subjetiva sobre la religión o sobre la filosofía, por mucho derecho a creerla que asista al ciudadano que la mantiene. Es necesario atenerse a algún criterio objetivo, aunque sea provisional, y susceptible de ser rectificado, distinguido, ampliado o contraído en su momento.

Ahora bien, hay muchos criterios objetivos, entre ellos los criterios institucionales. Aquí elegiremos estos criterios, sin olvidar que su aplicación concreta entraña también múltiples dificultades. Pero nos atendremos a concepciones de la religión y de la filosofía que tengan que ver con instituciones objetivas, en nuestros días, además, instituciones históricas, que al incorporar el pretérito al presente, desbordan obligadamente el horizonte de la subjetividad de las experiencias personales. Y no estará de más constatar que, al adoptar la perspectiva institucional, nos aproximamos, acaso hasta confundirnos con ella, con la perspectiva propia del antropólogo cultural, tanto cuando este antropólogo quiere atenerse a la metodología de las ciencias positivas, como cuando reconoce su implicación con ideologías filosóficas y aun metafísicas. Desde esta perspectiva reiteramos la idea de religión que venimos utilizando en este libro, y muy especialmente la «descomposición» de esta idea (que muchos pretenden tratar en bloque unívoco) en las tres partes o fases consabidas: la religión primaria, la religión secundaria y la religión terciaria. Las instituciones religiosas —suponemos— van evolucionando a lo largo de estas tres etapas, van implicándose o segregándose unas de otras, van integrándose o enfrentándose a muerte. Pero en todos los casos sería la unidad de interacción entre esas instituciones la que podrá darnos un contenido objetivo a la «unidad de las religiones».

En cuanto a la filosofía, tomaremos como criterio institucional, sin duda parcial pero incontestable, la Academia de Platón, teniendo en cuenta que fue en torno a esta academia en donde cristalizó el término «filosofía» (que incidentalmente ya había sido utilizado en otros contextos anteriores) como designación de una «forma de saber» y de una metodología diferenciada de otros saberes ya desarrollados en la época, como pudieran serlo la Geometría, la Medicina o la Escultura.

El mismo término «filosofía» parece que fue acuñado, en el nuevo sen-

tido, por Heráclides Póntico, un plutócrata vinculado a la Academia platónica; si bien se transfirió la palabra al círculo pitagórico, con el fin de prestigiarla. Sin duda la Academia platónica, como institución, tuvo otras instituciones precursoras (la «Escuela de Mileto», la «Escuela de Crotona», incluso la casa de Calias), y, desde luego, otras muchas sucesoras: el «Liceo», la «Escuela de Alejandría», las escuelas medievales judías, cristianas o musulmanas, y sobre todo las universidades del Renacimiento, la época moderna y la contemporánea (con sus facultades y departamentos correspondientes).

La «filosofía institucional», referida a la filosofía que surgía de un conjunto de instituciones históricamente dadas, y que han evolucionado históricamente transformándose las unas en las otras, constituye ya sin duda una unidad objetiva, y no tanto por la uniformidad de sus doctrinas o métodos, cuanto por la concatenación continuada, casi siempre polémicamente, entre sus partes. Y su objetividad se demuestra por las constantes referencias de unas escuelas a otras, por las bibliotecas comunes, heredadas muchas veces de unas instituciones por otras, por la interacción de sus miembros, de los filósofos. *La Escuela de Atenas* de Rafael ofrece una imagen famosa de esta unidad institucional de la filosofía, obtenida a través de la «fantasía» que la pintura requiere para poder representar, en el espacio simultáneo, una continuidad que se da en el tiempo histórico.

En cualquier caso, el concepto institucional de filosofía que suponemos no quiere decir que para formar parte de esa institución híbrida que se llama «filosofía académica» sea necesario pertenecer, como miembro, a alguna de las instituciones administrativas que, a lo largo de la historia, han ido «dando cuerpo», a su modo, a la estructura histórica de la institución. Y esto por la sencilla razón de que la filosofía institucional no sólo puede tomar cuerpo en instituciones administrativas autodenominadas filosóficas (como puedan serlo las universidades: es ridículo identificar filosofía académica y filosofía universitaria, mayormente en las épocas en las cuales donde menos actividad filosófica hay es en las facultades de filosofía de las universidades, cuando han terminado de sepultar a la filosofía en los escombros de su pasado), sino porque también puede tomarlo en instituciones o en grupos que actúan al margen de la universidad. El caso más notable está constituido por los «fundadores de la filosofía moderna», ninguno de los cuales fue profesor de alguna universidad (Francis Bacon, Descartes, Espinosa, Leibniz).

Ahora bien, la continuidad inherente a esa institución compleja o *phylum* de instituciones que englobamos como filosofía académica o filosofía institucional deja de lado, como miembros de esa institución, no sólo a los «filósofos artistas» o literatos que no han leído ni una línea de Aristóteles o de

Hegel, sino también, por ejemplo, a los filósofos populares o mundanos iletrados, tanto del tipo «filósofo pastor» (o «filósofo del pueblo», representado en el cuadro de Miguel Viladrich) como del tipo de «filósofo de barrio de ciudad» (como el Belarmino de la novela de Pérez de Ayala). Para formar parte de la filosofía institución hay que haber mantenido un contacto más o menos profundo con Platón o con Aristóteles, con Suárez o con Hegel (de la misma manera que para poder formar parte de la institución formada por los compositores de música, hay que haber trabajado los cuartetos de Beethoven o los preludios de Bach). Y no porque haya que asumir sus pensamientos, sino porque cualquier pensamiento espontáneo que no se haya controlado con la tradición institucional, adolecerá necesariamente de un primitivismo, rudeza o ingenuidad tan graves que hará imposible la consideración de su autor como miembro de la filosofía en sentido institucional.

4. «Todo el mundo es filósofo»: la filosofía institucionalizada

En nuestra sociedad democrática hay que sostener la tesis de que todo ciudadano es filósofo; pero también hay que añadir que no todos los filósofos de la democracia tienen una excelencia similar, en cuanto filósofos, de la que les corresponde en cuanto electores. Todos los ciudadanos son filósofos, porque se ocupan de ideas filosóficas, pero unos son muy malos, deleznables, y otros son menos malos.

Es por otra parte imposible tratar de establecer un denominador común, en el terreno doctrinal, a las diversas realizaciones, administrativas o personales, de la filosofía institucional. La doctrina que defiende una escuela filosófica o un filósofo tiene siempre como contrapunto una escuela o doctrina filosófica antagonista. La unidad sigue siendo polémica, es decir, resulta de la circunstancia de que unas escuelas o doctrinas, para delimitarse y aun constituirse, necesitan diferenciarse y oponerse a otras («pensar es pensar contra alguien»). Esto basta, sin embargo, para reconocer la unidad polémica institucional de la filosofía. Y por ello la «filosofía espontánea» suele ser «sapiencial», y se expresa por sentencias o frases no contrastadas, aunque tales sentencias sean tan profundas como contradictorias son sus afirmaciones.

Sin embargo, la definición de filosofía institucional que hemos dibujado es, hasta aquí, meramente deíctica, externa. Podría decirse que consiste en señalar con el dedo a las instituciones concretas (o a partes de esas instituciones, por ejemplo, a un conjunto de libros de una biblioteca titulada como «filosofía», o a un conjunto de cabezas escultóricas reunidas en la sala del

Museo Capitalino de Roma, designada como «Sala de los filósofos») diciendo: «Eso es la filosofía, lo que se contiene en esos libros o en esas cabezas» (un poco a la manera como Eddington procedió en su conocida definición de Física: «Física es lo que se contiene en el *Tratado de Física.*»

Pero, ¿qué es lo que se contiene en esos libros, o en esas cabezas, es decir, en las de sus modelos? ¿Acaso no debiera contenerse allí, por de pronto, una definición general de filosofía?

No necesariamente, porque la discrepancia entre las escuelas afecta también a la definición que las escuelas o los filósofos ofrecen de la filosofía misma. Nuestra perspectiva institucional (antropológica) nos lleva a considerar las definiciones de filosofía que encontramos en los libros o en las cabezas de los filósofos (en sus bocas) como definiciones emic, que no tenemos por qué considerar como adecuadas.

No es suficiente que alguno de estos libros diga que «la filosofía estudia las primeras causas», porque en tales libros no encontramos nada parecido a esas primeras causas, salvo en un plano metafísico ininteligible. Ni es suficiente decir que estos libros afirman que «la filosofía es la forma más alta de la autoconciencia o autognosis», si en estos libros no encontramos por ningún lado tal autognosis, sino muchas fórmulas tautológicas y pretenciosas rebosantes de inconsciente e ingenua estupidez: «No hay necedad que no haya sido dicha por un filósofo», decía Cicerón. Lo que ningún miembro de la institución debe tomar a mal si se tiene en cuenta que la filosofía debe, institucionalmente, probar en todos los casos las proposiciones opuestas a las que se enuncian como verdaderas.

Y precisamente esta condición contradictoria que mantienen unas doctrinas o escuelas filosóficas frente a otras, nos obliga a concluir una resolución de la mayor importancia: que no cabe adoptar una actitud neutral e integradora como medio previo y necesario para poder entrar en los contenidos, envolviéndolos a todos a la vez; porque únicamente puede entrarse en la institución por alguna de sus puertas, de sus partes, es decir, tomando partido por una escuela o doctrina frente a otras (lo que no significa que una vez en el interior no podamos cambiar o evolucionar hacia otras posiciones que también tendrán sus paralelos en la institución).

5. El término «filosofía» tiene una intención crítica

Ni siquiera la palabra «filosofía», aunque hubiera sido asignada al efecto como denominación de la nueva institución, tendría por qué ofrecer de inme-

diato una definición adecuada de la filosofía institucional: podría reducirse a la condición de definición emic. Y, en ese supuesto, sólo tras una interpretación etic de esta misma definición (interpretación etic que por tanto no tiene por qué anular del todo la definición emic) podríamos acaso aproximarnos a la definición de filosofía.

La palabra definición «filo-sofía» significa como todo el mundo sabe «amor a la sabiduría». Esta definición suele ser interpretada en el terreno psicológico etológico: «Todos los hombres, pero también los primates o los felinos (los gatos, por ejemplo, que tenemos más cerca), tienen afán de saber, curiosidad, deseo o amor al saber.» Y esta definición aparece ampliada muchas veces, incluso por los profesores de filosofía, para «revelar» a los alumnos, a través de la etimología, la esencia misma de la filosofía. Sin embargo, acaso ninguna de las definiciones de filosofía es tan inservible como la que ofrece la interpretación etológico-psicológica de la etimología de la palabra filosofía, puesto que tal definición, en lugar de aclarar algo, encubre y confunde con otras cosas qué es o qué pueda ser la filosofía. ¿Acaso un niño, a la edad del "por qué" automático (¿por qué?, ¿y esto por qué?, ¿por qué?), puede ser considerado un filósofo? ¿O acaso los miles de personas que dos días después del 11 de marzo de 2004 se manifestaron en España indignados al grito de «¡Queremos saber!» eran miles de personas en las que alentaba el amor filosófico al saber? ¿No sabían ya o creían saber lo que decían querer saber, y lo que querían en el fondo era un poco más de poder?

No, el amor al saber, como definición de la filosofía institucional, ha de interpretarse no como amor a un saber indefinido, sino como amor a un saber más o menos preciso y definido, o por lo menos a un saber definido en función de otros saberes presupuestos. ¿Cuáles pueden ser éstos?

Para responder a esta pregunta necesitamos adoptar una perspectiva etic. Y la misma etimología de la palabra filosofía nos pone sobre la pista. Porque «filosofía» está pensada por oposición a la palabra «sofía», que significa sin duda un saber firme y cierto. Según esto «filosofía» no significará ya un saber cierto, sino un amor al saber cierto; por tanto, filosofía es expresión autocrítica, que reconoce que su saber no es tan firme como los saberes que se toman como referencia.

Sin que con esto se quiera concluir que la falta de seguridad en el saber que se desea nos lleva al escepticismo, al «sólo sé que no sé nada», a la duda metódica como principio de todo saber filosófico. La sentencia «sólo sé que no sé nada» es pura retórica, porque ese «nada» no puede entenderse como «nada de nada», sino como «nada con relación a algo», y si alguien se encuentra en esa ignorancia absoluta no podría salir de ella. Ésta

es la razón por la cual afirmamos que la filosofía institucional no brota de la ignorancia o de la duda absolutas, sino de saberes ciertos, pero insuficientes.

¿Qué saber firme y cierto es entonces ese saber respecto del cual la filosofía reconoce que su saber no es tan firme, sino que sólo es un amor a ese saber característico?

La respuesta tradicional es conocida: es el saber divino, el saber poseído por los dioses o por sus profetas. Es decir, el saber sapiencial, la sabiduría. La filosofía, como institución, comenzaría denominándose autocríticamente como un amor al saber que ella sabe que no tiene la condición de sabiduría.

Ahora bien, aunque ésta fuera la intención emic de alguno de quienes utilizaron o utilizan la denominación filosofía para denominar a la filosofía institucional, a fin de desmarcarla del saber sapiencial, de la sabiduría divina o sacerdotal (desmarcarla sea porque efectivamente no se quiere anunciar, al modo de los sofistas, que se posee la sabiduría firme que no se posee realmente, o acaso por prudencia, para no irritar a los dioses o a quienes detentan en la tierra su sabiduría, o acaso irónicamente, para distanciarse de la sabiduría firme de los políticos profesionales), sin embargo esta interpretación no puede ser aceptada por nosotros, sencillamente porque desconocemos o negamos esa sabiduría divina y la solidez de los políticos, y no necesitamos protegernos con falsa modestia y con ironía ante tales sabidurías.

¿A qué otros tipos no metafísicos de sabiduría, como saber firme, podría estar refiriéndose el término autocrítico «filo-sofía»? Nuestra respuesta es terminante: a la Geometría. Hay que tener en cuenta que los precursores de la filosofía (los metafísicos presocráticos, como Tales, Anaximandro, Anaxágoras...) fueron también grandes geómetras; que Platón, el fundador de la Academia fue también geómetra, y al parecer mandó grabar en el frontispicio de ella la famosa inscripción: «Nadie entre aquí sin saber geometría.» Según esto, el término filosofía habría sido acuñado en función de la geometría.

Dicho en palabras que ya hemos utilizado en otras ocasiones: la filosofía institucional es un saber de segundo grado, porque no procede de la ignorancia absoluta (anterior a todo saber técnico o científico), propia de una «existencia desnuda que se pregunta por el sentido del ser», sino que surge en una época muy tardía de la historia humana, cuando algunas técnicas y algunas ciencias ya se han consolidado de modo firme.

Y, sin embargo, entran en contradicciones mutuas, entre ellas o en sus partes: la más notable, la contradicción entre los geómetras (que buscan medir la diagonal del cuadrado con su lado) y los aritméticos (que descubren su inconmensurabilidad). La filosofía institucional presupone ya un cier-

to desarrollo de las ciencias positivas, no es la madre de las ciencias, sino resultado de su confrontación y coordinación. Pero no es una ciencia ella misma, sin que por ello haya que declararla irracional. La racionalidad no se agota en la racionalidad científica.

Y así llegamos a la fórmula que nos sirve de definición positiva de la filosofía institucionalizada: si las técnicas o las ciencias positivas determinan la conformación de conceptos cada vez más precisos (claros y distintos) —conceptos vinculados necesariamente a los materiales «conceptualizados» y que no son agotados por ese proceso de conceptualización—, la filosofía institucional se constituirá como «delimitación de Ideas» que no proceden del cielo ni de la conciencia pura, sino precisamente de la confrontación de unas técnicas o ciencias con otras. Las Ideas, por lo demás, no permanecen aisladas; entran en relación unas con otras, a través de los conceptos, y tienden a organizarse en sistemas filosóficos.

Y, según hemos dicho, la filosofía institucional no se reduce a un único sistema de ideas, sino que envuelve muy diversos sistemas, aunque entrelazados polémicamente, en *symploké* entre sí. Desde este punto de vista habría que sobrentender siempre, en la expresión «la filosofía», múltiples filosofías a su vez reclasificables en unas pocas grandes familias de sistemas filosóficos, tales como «idealismo», «realismo», «monismo», «materialismo», etc.

6. La filosofía académica (de estirpe griega) no puede considerarse etnocéntrica, porque presupone la ciencia universal

La filosofía institucional así definida es la «filosofía occidental». No se trata de una definición «etnocéntrica» («eurocéntrica») orientada a menospreciar las filosofías que puedan constatarse en otras sociedades o culturas (la filosofía hindú, la filosofía china, la filosofía maya). Porque hay un criterio objetivo que hace saltar en pedazos la argumentación relativista cultural, un argumento que legitima o justifica, en principio, la elección preferencial de la filosofía occidental: el ser un saber de segundo grado respecto de los saberes de primer grado constituidos por las ciencias positivas, que suponemos universales, puesto que «atraviesan» todas las culturas o sociedades.

Lo que no impide la ampliación analógica de la idea de filosofía estricta (occidental) a otras sociedades o culturas. También ellas tienen técnicas diversas (pero no ciencias) que pueden confrontarse y dar lugar a ideas, o sistemas de ideas, que aunque sean «mitológicas» podrán mantener con las téc-

nicas que les son proporcionadas similar distancia a la que las ideas filosóficas occidentales mantienen con las técnicas y las ciencias que les son proporcionadas.

7. Planteamiento preciso del tema religión y filosofía

Estamos ya en condiciones de plantear de un modo más fino —es decir, menos grosero o confusionario a como está planteado cuando las relaciones van referidas a los términos religión y filosofía, tratados globalmente— el tema de las relaciones entre la religión y la filosofía.

Este nuevo planteamiento tendrá lugar cuando el término «religión» sea sustituido, por lo menos, por los términos religión primaria, religión secundaria, religión terciaria. Y cuando el término «filosofía» sea sustituido por los términos (pongamos por caso) filosofía o metafísica eleática, filosofía atomística, filosofía platónica, filosofía aristotélica, filosofía estoica... para no citar sistemas de la filosofía moderna y contemporánea. Y sólo después estableceremos relaciones entre estas determinaciones especificadas. En general, la metodología para la exposición analítica del tema que nos ocupa no es otra sino el examen circunstanciado y sucesivo de las posibles combinaciones algebraicas entre las acepciones de religiones que tomamos en cuenta (P, S, T) y las diversas escuelas o sistemas filosóficos considerados (A, B, C, D...), así como la confrontación de estas combinaciones, por ejemplo [(AP), (AS), (AT)], [(BP), (BS), (BT)]... Aquí nos limitamos a esbozar algunos ejemplos.

Ahora bien, cuando con el término religión nos referimos a las religiones primarias parece obvio, dentro de nuestros presupuestos, que el sentido de la relación religión y filosofía habría de interpretarse como la clase vacía, en todas sus modulaciones [(AP), (BP), (CP)...]. La razón es bien sencilla, si suponemos que en la época de las religiones primarias no existía filosofía en sentido estricto, ni siquiera filosofía en sentido analógico, dado el grado de desarrollo de las técnicas y el nulo de las ciencias.

En la época de las religiones primarias no hay filosofía, ni siquiera analógicamente, sino ideación mitológica, organización de imágenes e ideas por medio de leyendas o mitos. Si consideramos hombres primitivos a aquellos que se encuentran en la época de la religión primaria nos prohibiremos hablar de «el hombre primitivo como filósofo» del que hablaba Paul Radin. Bastaría acreditar en ese hombre algún atisbo de filosofía para que dejase de ser primitivo.

8. La filosofía y las religiones secundarias

En la época de las religiones secundarias que implican, si no ciencias positivas, sí técnicas mucho más adelantadas —que, en consecuencia, podrán dar lugar a confrontaciones, paradojas y generalizaciones expresables en figuras ideacionales—, ya podrá hablarse de filosofía en un sentido lato (la filosofía como *Weltanschauung* de los antropólogos clásicos). La protofilosofía secundaria sólo analógicamente (es decir, proporcionada a la filosofía estricta) podría ser considerada como filosofía. Por sí misma es casi siempre antes protociencia (por ejemplo, cosmogonía mitológica) que protofilosofía metafísica, como se ve bien en el mito del origen del Cielo y de la Tierra a partir de la copulación de Urano y de Gea, más el corte de los genitales de Urano que Cronos logró llevar adelante para liberar a todas las criaturas que Gea había ido concibiendo pero retenía en su vientre.

En términos absolutos, la filosofía de la época de las religiones secundarias sólo podría entenderse como una filosofía sistemática que tiende a ordenar y concatenar diversos saberes en sistemas organizados principalmente por relaciones genealógicas o de parentesco. La confrontación de diversos sistemas mitológicos, junto con la confrontación de diferentes mitologías y religiones, puede dar lugar a brotes de escepticismo como el que algún antropólogo (entre ellos Radin) ha señalado como propios del hombre primitivo. Pero, en general, la filosofía secundaria no entra en contradicción con las religiones secundarias, sino que las sistematiza, las amplía y contribuye a consolidarlas.

9. La filosofía griega comienza como una crítica a las religiones primarias y secundarias

Todo cambia en la época de las religiones terciarias. Tal como las hemos definido, las religiones terciarias han de considerarse, en gran medida, como frutos de la filosofía *in statu nascens*. En consecuencia, habrá que declarar retórica (o al menos anacrónica) la ya citada tesis de Ortega, y de otros muchos, según la cual «la filosofía nace de la tremebunda herida que deja la fe al marcharse». Ante todo hay que decir de qué fe religiosa se está hablando. No de la primaria ni de la secundaria —al menos desde nuestras premisas—, pero en todo caso no es la religión primaria o secundaria la que «se marcha», abriendo así una «profunda herida» (¿dónde?, ¿en el corazón o en el cerebro de los hombres?). Es la filosofía la que produce, en todo caso, esa herida.

Del planteamiento que estamos presentando se deriva una interpretación bastante precisa del significado histórico institucional de la filosofía griega, incluyendo en este rótulo la filosofía presocrática de Tales a Anaxágoras. La función histórica más relevante de la filosofía griega habría consistido en el sistemático proceso de demolición de las religiones secundarias. Y esto daría un significado más preciso a la célebre fórmula por la cual Nestlé pretendió resumir el proceso de desarrollo de la filosofía griega: «Del mito al logos.»

Bajo el rótulo, demasiado vago, «el mito», pondremos a las religiones secundarias; bajo el rótulo «el logos», pondremos principalmente a la metafísica presocrática, tanto la monista (de Jenófanes y Parménides) como la pluralista atomista (de Demócrito y Leucipo).

La metafísica presocrática emprendió en efecto el ataque contra el zoomorfismo y el antropomorfismo de las religiones griegas, sin olvidar entre los precedentes de este ataque, por ejemplo, a Sanchuniatón el fenicio y Akenatón el egipcio. El ataque fue continuado después sobre todo por los sofistas, los escépticos, los platónicos, los aristotélicos y los epicúreos (que sin embargo conservaban el mito de los dioses antropomorfos, aunque «desactivado» desde el punto de vista religioso).

En este proceso de enfrentamiento, que duró siglos, los filósofos griegos adquirieron la merecida fama de impíos (acusados del delito de *asebeia*) y aun la de ateos, y no ya porque no admitiesen a Dios, sino porque ponían en duda a los dioses secundarios del helenismo: «Sócrates, ese ateo que sólo cree en un solo Dios.»

Ahora bien, desde la perspectiva materialista, esta impiedad y ese monoteísmo no sería otra cosa sino la antesala de la irreligión o del ateísmo. Y la prueba principal que hemos dado de estas conclusiones es Aristóteles, cuyo monoteísmo sin paliativos (herencia refinada y mejorada del monismo de Parménides) cortaba cualquier tipo de relaciones entre el Acto Puro con la Naturaleza, exceptuando la condición de Primer Motor del conjunto de las cosas que se mueven (entre estas cosas, los hombres).

Es obvio que esta interpretación de la filosofía griega presupone una filosofía materialista de fondo. Es obvio también que esta interpretación de la filosofía griega (en cuanto crítica de las religiones secundarias y, por supuesto, de las eventuales religiones primarias subsistentes) se enfrenta diametralmente a esa interpretación, y muy especialmente a la de Werner Jaeger, quien, en su famoso libro *La teología de los primeros filósofos griegos* (1952), ofreció la visión de estos filósofos griegos presocráticos como los verdaderos creadores de la teología natural, pero sin poner en absoluto en conexión

esta teología natural en su función de negación de la teología positiva. Lo único que cabe decir aquí es que la visión de Jaeger no es más objetiva o filológicamente más fundada que la nuestra; sencillamente se despliega filológicamente sobre el fondo de una metafísica ontoteológica que toma como criterio del progreso científico a la teología de Aristóteles.

10. La filosofía griega, que comenzó atacando a las religiones primarias y secundarias, termina suministrando teología a las religiones terciarias

Ahora bien: las religiones terciarias, que consideramos obra de la filosofía racionalista griega, cuya teología natural demolía las religiones secundarias, no podía mantenerse, si no quisiéramos que desapareciera su cuerpo real (dogmático, teológico, sacerdotal), en el terreno de la teología natural ontológica, que sólo era accesible a algunas élites urbanas.

Las religiones terciarias se constituyeron mediante una transacción entre la teología natural ontológica (metafísico-racionalista) y los restos asimilables (dogmáticos, teúrgicos, mágicos...) de las religiones secundarias, en grados muy diversos. La primera, cultivada por élites de teólogos; la segunda ofrecida al pueblo de Dios, pero en constante interacción, fuente, por supuesto, de conflictos permanentes (fideísmo y filosofismo, dialécticos y teólogos...).

Así se irían formando las grandes religiones del libro, el judaísmo (Filón desempeñó en este proceso un papel decisivo, y esto sin necesidad de haber tomado contacto, como algunos han sostenido, con San Pedro, con ocasión de su viaje a Roma como embajador de Israel ante el emperador Calígula) y sobre todo el cristianismo (el islamismo es una continuación de la herejía arriana, como ya lo había visto San Juan Damasceno, una herejía que regresaba a la teología natural ontológica de Aristóteles, con muy leves componentes de teología natural preambular).

Pero el cristianismo recogió masivamente elementos aristotélicos, y también dejó que siguieran corriendo, canalizándolas, otras fuentes que moderaban el monoteísmo radical de Aristóteles. Y esto lo consiguió, sobre todo, a través de su teología dogmática, es decir, a través de la teología trinitaria, que introdujo un conflicto permanente entre unitarios y trinitarios (de Arrio a Mahoma, de Elipando a Beato, de Servet a Calvino, de Newton a Leibniz). Un conflicto que, en cierto modo, podría verse como un eco del conflicto entre la teología natural terciaria y la religión secundaria.

Desde el planteamiento precedente no puede mantenerse la tesis que

enfrenta religión y filosofía como si se tratase del conflicto entre una religión irracional y una filosofía racional. Al menos en el caso de las religiones terciarias, y concretamente en el caso del cristianismo, la religión, tal como la vemos, en su fase terciaria, implica ya una filosofía, una teología natural, a la que, al ser comunicada al pueblo de Dios por las élites teológicas sacerdotales, cabe atribuir efectivamente el papel de una «metafísica del pueblo».

Menos aún puede, por tanto, mantenerse la tesis de que el cristianismo creó unas condiciones tales en las cuales ni la filosofía ni tampoco las ciencias positivas pudieron desarrollarse, puesto que habrían sido aplastadas por la religión, años después, a través de la creación de los Tribunales de la Santa Inquisición. Esta tesis, completamente gratuita y que tiene enfrente a todos los «fenómenos», está además implicada con la concepción de la filosofía como un saber de primer grado, como una expresión directa del espíritu humano que no estuviese implantado en ningún suelo técnico, político, mitológico, sino que por sí mismo pudiese entrar en relaciones inmediatas con la Naturaleza, o incluso con Dios. Desde este punto de vista el cristianismo habría sido un obstáculo insalvable para el desarrollo de la filosofía, y la llamada «filosofía cristiana», germinada y desarrollada a lo largo de la Edad Media («los mil años sin un baño», que decía Michelet), no sería sino una simple parodia, como, en comparación célebre de Feuerbach, pudo serlo la frase «burgués gentilhombre», que no era ni gentil ni burgués. En todo caso, la filosofía cristiana no sería filosofía sino escolástica bárbara, al servicio de la teología, como *ancilla* o criada suya. Habría que esperar al Renacimiento para que la filosofía, «volviendo a los griegos», fuese liberada del cristianismo y pudiese florecer de nuevo.

Pero cuando mantenemos la tesis de la filosofía como saber de segundo grado, que ya no procede directamente del espíritu humano enfrentado directamente el Ser, sino de saberes previos de primer grado en los cuales está implantada; cuando entendemos la filosofía institucional como un saber que comienza como un *regressus* de saberes previos —entre ellos, los saberes proporcionados por las religiones secundarias o primarias—, entonces desaparecerá la supuesta imposibilidad de principio de una filosofía cristiana, y menos aún de una ciencia cristiana.

Desde una religión como la cristiana, el *regressus* puede tener lugar, y además con mucho mayor vigor del que lo tuvo entre los griegos. El «ímpetu filosófico» de Santo Tomás de Aquino no fue menor que el de Aristóteles. Y la necesidad de interpretar las dogmáticas y las teúrgias terciarias del cristianismo, desde una perspectiva filosófica, pudo dar lugar, como lo dio, al desarrollo de nuevas ideas filosóficas que los griegos no habrían podido desarrollar desde sus particulares implantaciones en otras técnicas o mitos en los

cuales también estaban envueltos (por ejemplo, el mito de los astros divinos o el de la eternidad de la Naturaleza).

Fue la filosofía cristiana la que introdujo la idea de persona (en las controversias cristológicas de Nicea o de Éfeso); la que desplegó la idea de creación; la que transformó las categorías de sustancia y de cantidad de Aristóteles a propósito de la teología dogmática del Corpus Christi; la que instauró una rasante crítica constante respecto de la filosofía, de la cual la filosofía griega no podía disponer sin recaer en el escepticismo.

Y la filosofía que apareció en el Renacimiento no lo hizo, en modo alguno, tratando de resucitar «a los griegos» para oponerlos «a los cristianos». Lo hizo para defender al cristianismo y desarrollarlo por vías más anchas que las que había seguido la escolástica. Las críticas a la escolástica no fueron críticas al cristianismo. Basta recordar la apreciación que el *Discurso a los jóvenes* de San Basilio mereció entre los humanistas del Renacimiento.

11. Racionalismo y fideísmo

Es cierto que el conflicto permanente entre teología natural griega y religiones terciarias determinó todas las oscilaciones y posiciones posibles entre los extremos del *racionalismo* (que creía posible mostrar los dogmas revelados), el fideísmo (que abominaba de la filosofía griega como del diablo) y el fideísmo racionalista, que simplemente confunde el saber terciario de primer grado con la filosofía de segundo (*conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversinque veram religionem esse veram philosophiam,* decía Escoto Erígena en su *Praedestinatione*, I, 1: «Concluimos pues que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y recíprocamente, que la verdadera religión es la verdadera filosofía»).

Pero junto a estos extremos fluyó siempre una corriente central, por la que avanzaba Santo Tomás de Aquino, que supo trazar dentro de su religión terciaria, el cristianismo, las fronteras entre la revelación y la filosofía.

12. La filosofía no tiene componentes religiosos: una reinterpretación de la alegoría de los tres anillos de Lessing

Los análisis que preceden permiten concluir que no cabe hablar de componentes religiosos de la filosofía, pero sí cabe hablar de componentes filosóficos de la religión, de las religiones terciarias.

Dicho de otro modo lo que la filosofía tiene de común con esta religión es ya filosofía, la filosofía que se inició con la crítica a las religiones primarias y secundarias, y que permitió la sucesiva transformación de estas religiones en las diferentes religiones terciarias, en judaísmo bíblico, parte de él en el cristianismo, y a partir de éste, tras el arrianismo, en islamismo.

La famosa parábola que Lessing (1729-1781) propuso (tomándola de la Jornada I, 3 del *Decamerón* de Boccaccio; si bien sustituyendo el nombre de Melchisedec que aparece en esta jornada por el de Nathan, que aparece en el propio *Decamerón,* en la Jornada X, 3) en su drama *Nathan el Sabio* (1779) puede interpretarse también desde la visión histórico-evolutiva de las religiones terciarias que hemos esbozado. Lessing cuenta cómo un prócer que tiene tres hijos promete que dejará su herencia a aquel que mejor disposición y capacidad demostrase para heredarla, y les anunció que daría un anillo precioso «que reflejaba cien bellos colores», como prenda de su reconocimiento, al que designase como sucesor. Al morir el padre el hijo mayor exhibió el anillo; pero también el mediano y el menor mostraron anillos idénticos que su padre había encargado en secreto. Los tres, por tanto, eran sucesores legítimos. El Melchisedec del relato de Boccaccio, que desempeña el papel de Nathan en el drama de Lessing, aunque aplica la historia de los tres anillos a las tres religiones, no decide cuál de las tres religiones sea la verdadera, sino que más bien sugiere que puede serlo alguna de ellas, pero sin nombrarla; Lessing en cambio interpreta los tres anillos como prueba de que las tres religiones son verdaderas en lo que tienen de religiones naturales y que por tanto se podría prescindir de lo que cada una de ellas tiene de religión positiva.

El simbolismo, por tanto, parece claro: las tres grandes religiones —judíos, cristianos y mahometanos, es decir, Moisés, Jesús y Mahoma— han recibido del Padre un patrimonio común, y sólo se diferencian en caracteres accidentales. Debe haber por tanto paz entre ellos.

Sin embargo, el simbolismo de la alegoría de Nathan el sabio es ambiguo, como ambiguos son acaso todos los simbolismos.

¿Quién es el padre común? Ésta es la pregunta principal, que el drama *Nathan el Sabio* plantea desde un punto de vista filosófico. Lessing pensó sin duda que el Padre común era el hombre ya maduro (que acaso él vio encarnado en Moisés Mendelssohn) que en su racionalidad había alcanzado la religión natural que estaría presente en las grandes religiones positivas, llamadas por tanto a prescindir de sus rivalidades y «diferencias externas» (entre las cuales había que computar los dogmas, sacerdotes, sacramentos, costumbres, templos, etc.) en beneficio de su patrimonio común (que sería

algo muy próximo a la religión que está «escrita en el corazón de todos los hombres», del vicario saboyano de Rousseau).

Por ello, la alegoría «ilustrada» de Lessing no satisfizo ni a judíos, ni a cristianos ni a mahometanos, porque ella contenía un principio demoledor de los contenidos más positivos de cada religión. ¿Cómo podrían considerarse accidentales el Pentateuco o el Talmud para los hebreos, los Evangelios para los cristianos o el Corán para los musulmanes?

Sin embargo, mediado ya el siglo XX, y sin duda ante el avance del deísmo (como religión natural hipotética correspondiente a la teología natural ontológica), del agnosticismo, del ateísmo, y sobre todo, de la impiedad militante (de la asebeia o irreligión), algunos teólogos liberales o ecumenistas, acaso inspirados por un lema implícito («Sacerdotes de todos los países, uníos»), y principalmente los cristianos, sugirieron la interpretación de la alegoría de Lessing en un sentido que permitiera salvar al menos lo que de común pueden tener las tres religiones, aquello que estaría siendo aniquilado por deístas, agnósticos y ateos, a saber, la creencia en Dios, en el Dios existente y providencial del monoteísmo terciario, ontológico y preambular. El Padre, que entregó los tres anillos de oro a sus hijos, como prenda de su salvación, será Dios mismo, y no el Hombre ilustrado. Un Dios cuya unicidad real obligaría sin embargo a los cristianos a poner en segundo plano el dogma de la Santísima Trinidad y aun el dogma de la Divinidad de Jesús, al margen del cual el cristianismo se reduce, lisa y llanamente, al arrianismo.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico la alegoría de Lessing puede salvarse con una interpretación mucho más positiva, porque no se compromete con la necesidad de contar con entidades metafísicas, como puedan serlo el Hombre maduro y racional, o un Dios existente y providente. Le basta con contar con la realidad positiva, dada en la historia de la filosofía metafísica, que creó la teología natural ontológica de Parménides y, sobre todo, de Aristóteles. Éste sería en resumidas cuentas el *padre* que dio los anillos a judíos, cristianos y mahometanos, y acaso a unos a través de otros; pero anillos que los entregó fundidos o confundidos con otros metales, acaso no tan nobles, en aleaciones tales que, salvo por abstracción, o por fusión real, no podríamos volver a reconocer.

Final

LA FE DEL ATEO

1. La paradoja de la expresión «la fe del ateo»

Este enunciado —«la fe del ateo»— arrastra entre otras una cierta carga afirmativa («el ateísmo es la fe del ateo»; el ateo sigue teniendo fe, o bien, también, el ateo tiene fe). Y por ello puede resultar paradójico para quien, inducido por el contexto en el que figura la palabra «fe», a saber, «del ateo», tome el término fe en su sentido religioso habitual. Si ateo, aunque sea por vía de negación, va asociado a la religión (cuando ésta se entiende a su vez por su relación con Dios), y la fe se interpreta como religiosa (como fe en Dios), entonces el enunciado «la fe del ateo» sugiere que si con él se afirma que ese ateo tiene fe, es decir, fe religiosa, será porque conserva algo de la fe en Dios, por lo que en realidad no será tan ateo como parece sugerir el nombre.

Y apoyándose en esta paradoja, y en el fundamento de la misma (que la expresión «la fe del ateo» implica el reconocimiento de que el ateo tiene fe), pueden tejerse las más variadas especulaciones vinculadas a la que podríamos llamar «psicología ontologista»: «En el fondo, todo individuo humano es religioso, porque nadie puede haber abolido su religación constitutiva con Dios; por ello, aunque alguien haya llegado a considerarse ateo, no por ello habrá perdido toda su fe religiosa, que permanecerá en él, como la brasa permanece debajo de las cenizas.»

2. Una primera solución de la paradoja de «la fe del ateo»

Es cierto que la paradoja se disuelve, al menos en el terreno lógico, en cuanto introducimos las distinciones pertinentes en el término «fe» y «ateísmo», es decir, en cuanto tenemos en cuenta la gran variedad de acepciones en las que puede tomarse la fe y la gran variedad de acepciones en las que

puede tomarse el ateísmo (este libro ha comenzado, en su prólogo, ofreciendo una muestra de estas variedades de acepciones de los términos *fe* y *ateísmo*).

Bastaría, al parecer, que distingamos entre la fe religiosa y la fe natural (que es casi sinónimo del término «confianza»), para que la paradoja se disuelva. El ateo (sobre todo el que hemos llamado ateo ontológico negativo) puede tener fe, pero una fe no religiosa, sino una fe natural, o confianza en alguien o en algo. El ateo puede confiar, o tener fe, en su padre, en su médico de cabecera o el arquitecto que le hizo la casa, pero esto no quiere decir que tenga fe o confianza en Dios, es decir, fe religiosa. La fe religiosa es la confianza depositada en la idea de Dios, que se concibe como una persona, acaso como un colegio de tres personas que están mirando hacia el mundo y hacia los hombres —y no como el Dios ontológico de Aristóteles, ser autista por definición, que sólo vive para pensar eternamente en su propio pensamiento—; un Dios por tanto que, a pesar de ser concebido mediante atributos ontológicos tales como los de Acto Puro o Motor Inmóvil, no permite siquiera la germinación de una relación de amistad con el hombre, de una religión. Pero el Dios de la fe religiosa ya se define por atributos proporcionados a los hombres: es Padre, Médico o Arquitecto, atributos que, al ser desarrollados cada uno de ellos a su grado infinito, confluyen en la nueva idea de un Dios teológico natural, pero capaz además de desempeñar el papel de *preámbulo de la fe,* aunque todavía no se manifieste como el Dios estricto de la fe, que Él mismo habría dado como un don a los hombres, la fe como virtud teologal (y no simplemente como una disposición psicológica subjetiva).

Este *Dios preambular* no es todavía el Dios de la teología dogmática o bíblica, por ejemplo el Dios que, como Él mismo enseña (y no «la razón»), nos ha revelado que no sólo es una Persona capaz de pensar su pensamiento, sino que son tres Personas, capaces de crear al Mundo, a los ángeles, al hombre, y capaz de encarnarse en uno de los hijos del hombre, en Jesucristo. El ateo que confía en su padre, en su médico o en el arquitecto que le hizo su casa, no sólo no puede confiar en el Dios ontológico de Aristóteles, que no existe, sino tampoco en el preambular de Santo Tomás, que tampoco existe (y por supuesto tampoco en el Dios de la teología dogmática o bíblica, que se representará como una simple secuencia de mitos).

Al parecer, con una distinción tan sencilla como la que media entre la fe religiosa y la fe natural o confianza en otras personas (incluso en cosas), la paradoja que arrastraba la expresión «la fe del ateo» queda liquidada.

Y además, ahora, el ateo puede iniciar su contraataque frente al psicólo-

go ontologista, si éste sigue manteniendo que esta confianza o fe natural que el ateo o cualquier otro ciudadano puede tener en el padre, en el médico o en el arquitecto que hizo su casa deriva en el fondo de una fe religiosa, de una fe en Dios más originaria, porque el ateo podrá siempre mantener, frente a esa reducción ascendente del psicólogo ontologista, la tesis propia del reduccionismo descendente del psicólogo materialista.

Será la fe o confianza en Dios la que deriva en la fe o confianza en otras personas humanas, tales como mi padre, mi médico o el arquitecto que me hizo la casa; y lo confirmaría acaso sugiriendo que el Dios en el que el creyente confía no es sino un padre llevado al límite (Dios Padre), o un médico más sabio que mi médico de cabecera (un Médico soteriológico, un médico superior), o un arquitecto que no sólo ha edificado la casa en la que vivo, sino en Mundo entero (un Dios que es el Gran Arquitecto).

Añadirá: ese Padre infinito, ese Médico Salvador que me cura de la muerte, ese Gran Arquitecto creador de la fábrica del Mundo, no son sino tres ideas concretas que, desarrolladas al infinito, confluyen en una única idea que sigue presentándose como una idea filosófica (como idea de la teología natural —no dogmática— pero preambular —no ontológica—) cuando en realidad es sólo una pseudoidea metafísica, que, sin perjuicio de sus pretensiones, vuelve a perder las proporciones que parecía poder mantener, por razón de origen, con los hombres, la proporción de padre, de médico o de arquitecto que hizo mi casa. Porque al desarrollarse al infinito, el padre deja de ser padre, el médico deja de ser médico, y el arquitecto deja de ser arquitecto (sencillamente porque nadie puede tomarse en serio la suposición de que el Mundo sea una casa).

Por consiguiente advertiremos la naturaleza enteramente ilusoria de esas transformaciones que, según el psicólogo ontologista, habrían tenido lugar por la reducción ascendente de la fe en el padre finito a la fe en un Padre infinito, por la reducción ascendente de la fe en un médico que, en cualquier caso, jamás puede salvar de la muerte, a la fe en el Médico de la muerte, o por la fe depositada en un arquitecto de edificios fabricado con piedras y ladrillos, a la confianza o fe en un Arquitecto que creó el Mundo sin necesidad de ninguna piedra ni ladrillo alguno, *ex nihilo subjecti.*

Es decir, concluiremos que ninguna de estas reducciones ascendentes de la *confianza* en algunas personas finitas en la fe en una persona infinita conducen a Dios. Y ni siquiera a una idea de Dios, como padre salvador y creador único de todas las cosas.

Ni siquiera nos consideraremos autorizados para hablar, no ya de la fe religiosa en un Dios único, infinito, salvador y creador, sino ni siquiera de

la fe religiosa en una idea de Dios de esas proporciones infinitas, la que nos ofrece la teología natural, tanto la ontológica como la preambular. Porque ni siquiera podemos admitir que poseemos esta idea de Dios, sino las de un conjunto de imágenes distorsionadas (padre, pero eterno; médico, pero salvador de la muerte; arquitecto, pero creador del Mundo) que convergen formalmente (pero en virtud de la misma forma de su desarrollo desbordante) hacia términos límite que gratuitamente además suponemos que definen el mismo término, es decir a Dios. Cuando en realidad ni siquiera define cada uno el término de su propio límite. En realidad no cabe siquiera hablar de fe o confianza en la idea de Dios, porque esta idea no existe como tal, y es sólo el nombre de un conjunto confuso y oscuro de imágenes distorsionadas, sometidas a un proceso de desarrollo desbocado, es una pseudoidea, o una paraidea.

3. Reaparición de la paradoja

Y, sin embargo, la paradoja implicada en la expresión «la fe del ateo» no queda disuelta del todo a partir de la taxonomía inicial orientada a clasificar las variedades de la fe y las variedades del ateísmo.

La disolución de la paradoja hubiera sido total si la fe religiosa que se presupone fuera idéntica a la fe en Dios de la ontoteología. Y sólo en función de ese supuesto el proceso de disolución parece haber tenido lugar, sobre todo una vez que hemos «disuelto» también la propia idea de Dios de la teología natural, ontológica o preambular.

Pero, según nuestras cuentas, por un lado, el Dios de la teología natural ontológica aristotélica (que sólo conserva como lejano rasgo antropológico el «pensamiento», aunque en la forma de «pensamiento de su propio pensamiento» que determina su completo aislamiento autista respecto de nuestras posibles plegarias) no puede ser identificado con el Dios de las religiones positivas; y, por otro lado, el Dios de las religiones terciarias, el Dios preambular, el Dios metafísico más proporcionado al hombre en predicados antropológicos cercanos (padre, médico, arquitecto), el Dios de la teología natural preambular (que todavía no es el Dios de la teología dogmática o bíblica, el Dios trinitario, por ejemplo), tampoco puede considerarse como una idea, sino como una pseudoidea resultado de la convergencia formal de múltiples líneas de desarrollo desbocado de imágenes antropomórficas (padre, médico, arquitecto...) que convergen *ad hoc* en un punto de infinito.

4. La fe religiosa en un dios finito frente a la fe en el Dios metafísico de la teología natural

Pero ¿y si la fe religiosa positiva no se definiese a escala de la fe en el Dios único de la teología natural (preambular u ontológica), es decir, si se diferenciase en escala de la que utilizan las religiones terciarias?

Si el Dios de las religiones, es decir, el Dios de la fe religiosa, no fuera ese ser único, supremo, infinito, del que decimos que no podemos tener idea alguna, sino que fuese un ser personal pero no infinito, y no omnipotente, pero sí muy poderoso (capaz por ejemplo de dirigir gran parte de nuestra conducta y trazar mi destino, sin necesidad tampoco de ser un Genio Maligno), entonces la fe del ateo negativo (que se mantiene al margen del Dios de la teología natural) ¿no podría interpretarse ella misma, sin contradicción ni paradoja, como una fe religiosa en esa persona o conjunto de personas o de entidades personiformes, cuya posibilidad ya no parece absurda?

La fe del ateo ya no sería la negación de la fe teológica, ontológica, en nombre de una fe o confianza natural; podría seguir siendo una fe religiosa, pero no ontológica, sino óntica, una fe o confianza (que habría que suponer además mezclada con la desconfianza con el temor) en un ser superior al hombre, en un numen poderoso, pero no a título de Dios omnipotente, omnisciente, Motor Inmóvil, etc., sino a título de un numen primario que, si fuera viviente, debería ser corpóreo (al menos desde las coordenadas del materialismo). Y, por tanto, animal, aunque fuera un animal no linneano.

Este «dios primario», a diferencia del Dios teológico, ya no anularía enteramente mi libertad, al no ser omnipotente ni omnisciente, y por ello mismo tampoco podría ser, al carecer de omnipotencia y de omnisciencia, un verdadero Genio Maligno, aunque podría ser un enemigo del hombre, con el que cabría luchar, o acaso someterse a él, para adularlo, como se someten a Satán algunos creyentes sectarios de nuestros días.

¿Cabría decir que no existe siquiera una idea de este numen primario? Sin duda su existencia no está probada, ni siquiera hay indicios racionales de ella. Pero su esencia, ¿es al menos posible? ¿Acaso no puede estar ya habitando en una lejana galaxia, acaso no está desde hace siglos avanzando por el espacio cósmico a fin de encontrarse con los hombres, sea para destruirlos, sea para protegerlos de terceros númenes desconocidos?

5. Sobre el *numen absconditus* en el presente

No es éste el lugar para entrar en el análisis de la cuestión de la realidad, esencial o existencial, de estos númenes finitos, pero más poderosos que el hombre, y respecto de los cuales pudiera hablarse de una posible religión primaria futura, aunque de especie muy distinta a la de las religiones primarias del Paleolítico, cuyos númenes animales linneanos ya han sido dominados y controlados enteramente por los hombres. El numen primario del que hablamos es, hoy por hoy, un *numen absconditus,* que ya no procede de la Tierra, sino del Cielo, de las galaxias.

Lo que sí damos por evidente es que este *numen absconditus* no se nos ha hecho presente todavía, y ni siquiera sabemos si llegará a presentársenos alguna vez, porque ni siquiera sabemos si existe. Lo que significa que no podemos hablar con sentido de una fe o confianza en él, precisamente porque no se nos ha hecho presente jamás (tan sólo podemos constatar una fe «emulsionada» de este *numen absconditus* en las creencias hoy casi universales en los animales no linneanos extraterrestres).

Por eso, en lugar de la fe religiosa, también podríamos hablar de una desconfianza o de un temor; un temor o un terror que no podría confundirse con la fe religiosa. Esta desconfianza, temor o terror, sería también, en todo caso, gratuita.

En resolución: la paradoja de la expresión «la fe del ateo» se disuelve cuando dejamos de interpretar como fe religiosa tanto la fe ontológica como la fe óntica. Sería suficiente entonces entender la fe del ateo, a lo sumo, como fe o confianza natural (en un padre, en un médico, en un arquitecto), pero una fe que ya no sería religiosa. Y en ello no hay inconveniente ni paradoja alguna.

6. ¿En qué puede consistir la fe (no religiosa) del ateo?

¿Y en qué puede consistir esta fe no religiosa, fuera ya de toda paradoja del ateo? De otro modo: ¿cuál es la consistencia de la fe no religiosa del ateo?

Es evidente que, planteada en toda su generalidad, la pregunta desborda el marco de este libro, porque, precisamente cuando consideramos esta «fe liberada de cualquier contaminación religiosa», sus límites son tan amplios que dentro de ellos caben todos los contenidos de la fe o de la confianza en general —la fe en la amistad, en la familia, en los vecinos, en los camaradas o compañeros del oficio, en los trabajadores de mi sindicato, en los con-

militones del partido político, en la clientela del negocio, en los compatriotas, en los artistas («creo en Dios, en Mozart y en Beethoven»), etc.—. Demasiadas cuestiones para debatir en un libro.

Sin embargo, al adoptar el criterio de regresión a la fe del ateo como una fe o confianza distinta a la fe religiosa, no tenemos por qué dejar de lado las relaciones o interacciones que esta fe o confianza pueda mantener con las propias religiones (por tanto, con componentes participados de alguna religión positiva, que también pueden ser términos positivos de la relación). De este modo, y salvada ya esta paradoja en su sustancia, ésta se mantiene de algún modo como criterio capaz de delimitar el inmenso campo de la consistencia de los contenidos de la fe no religiosa.

El enunciado «la fe del ateo», entendido como fe no religiosa, podrá ser reinterpretado de este modo: ¿qué tipo o tipos de relaciones o interacciones pueden mediar entre la fe no religiosa y la fe religiosa, aun supuesta la hipótesis de que aquélla es independiente de ésta? Es decir: ¿qué relaciones cabe establecer entre la fe no religiosa respecto de la fe religiosa o cómo compartir, entre quienes mantienen formas de fe natural, y quienes mantienen formas de fe religiosa, algunos contenidos en común?

Y es evidente que tampoco cabe esperar aquí una respuesta simple, porque las relaciones pueden ser muy heterogéneas e independientes entre sí, y, por supuesto, cuando hablamos del ateo, no lo hacemos como si nos refiriésemos a un único tipo de ateo concebible, al ateo prototipo o ideal.

«Ateo» significa aquí cualquier ateo, de cualquier especificación o determinación que pueda considerarse significativa (ateo privativo o ateo negativo, ateo militante —proselitista— o ateo no practicante, ateo anticlerical o ateo amigo del clero, ateo anarquista o ateo socialista, ateo de izquierdas o ateo de derechas, ateo científico o ateo artístico, ateo judío o ateo católico o ateo puro).

Me atendré a dos tipos de estas relaciones, por el interés general indudable que a ellas parece que cabe reconocer. En primer lugar, la relación de la fe natural de alguien que, aun siendo ateo por estructura (ateo negativo, no sólo privativo), haya tenido relación genética con alguna religión positiva (sin que ello autorice a nadie a clasificarlo como ateo privativo de esa religión): es el caso del ateo católico (o del católico ateo). En segundo lugar, la relación de la fe natural no religiosa de alguien, no ya con alguna religión positiva definida (católica, judía, mahometana, zen) o con algunos creyentes de esas religiones, sino con algunas ideas abstractas (tales como humanidad, cultura, libertad, progreso...) que suelen formar parte de las dogmáticas religiosas.

Respecto del primer tipo de relaciones me limitaré a aventurar alguna consideración sobre la condición que puede convenir a un católico ateo, expresión que muchos considerarán como un «hierro de madera». Sin embargo, no parecen muy sólidos los motivos de semejante consideración. Ante todo por razones *ad hominem*, supuesto que el católico ateo esté bautizado; lo que comporta que le ha sido ofrecida la fe como virtud teologal en el momento de recibir el agua bautismal (independientemente del estado psicológico de su infantil conciencia) y no como mera vivencia o disposición psicológica.

Esto supuesto, los católicos creyentes habrán de seguir considerando católico al ateo bautizado, acaso como un hermano en estado de pecado (por haberse alejado de Dios), pero un estado en cualquier caso potencialmente recuperable. Muchos católicos que llevan vida pública de ateos militantes se arrepintieron, sin que durante su vida pública hubieran dejado de ser católicos, al menos desde el punto de vista de la virtud teologal que habían recibido. Su vuelta a la fe no es equiparable, por tanto, al paso o «conversión» que un no católico puede dar hacia el catolicismo, sino el paso del católico en pecado al católico en Gracia.

En cualquier caso, y al margen de este argumento *ad hominem*, que desborda además los límites de nuestros planteamientos, puesto que este ateo, acaso alejado de hecho por completo del cristianismo, sólo sigue siendo católico en el sentido metafísico de la teología de la fe como virtud teologal. Es decir, puede tratarse de un ateo cuya fe carezca de relación positiva con el catolicismo realmente existente o con los fieles católicos realmente existentes.

Nos referimos en cambio al católico ateo cuya fe natural sigue manteniendo relaciones con el catolicismo creyente, o con las creencias de estos católicos, de suerte que pueda afirmarse que su catolicismo como ateo se funda en estas relaciones positivas y no en la participación en una supuesta (por los creyentes) virtud teologal metafísica.

Y entonces parece evidente que el cúmulo de componentes católicos que puede estar presente en el ateo de referencia es tan grande que autorizarían a considerarlo como católico social o católico cultural si sus amigos, aliados, sus preferencias artísticas, sus normas morales, son las mismas o parecidas a las de los católicos practicantes.

Es evidente que el ateo católico así definido en el terreno positivo —un ateo, por ejemplo, que se sienta en la catedral como en su casa para escuchar el órgano o una misa cantada, que lee con admiración y con frecuencia a Santo Tomás, que es monógamo y ayuda a los miserables en lo que puede, y que practica el principio: «Amigo de la verdad pero más amigo de

Platón»— se distingue de un ateo musulmán, de un ateo judío, de un ateo zen o incluso de un ateo puro (que no comparte en proporciones significativas ni costumbres, ni juicios de valor, ni opiniones, ni aliados, con ninguna religión determinada).

En cuanto a la relación de la fe natural (no religiosa) de un ateo con determinadas ideas que pueden formar parte de una dogmática religiosa, ideas tales como las citadas de humanidad, cultura, libertad, progreso, solidaridad, democracia..., diremos simplemente que a nuestro entender las cuestiones implicadas en la supuesta «fe en alguna o en todas de estas ideas» tampoco tiene por qué considerarse en todo como derivada de la fe religiosa (como un contenido residual de la misma), porque pudiera ocurrir que se creyera necesario atribuir esa fe a la fe religiosa, y explicar la falta de fe en tales ideas precisamente por la falta de fe religiosa.

¿Quién puede, en efecto, tener «fe en la Humanidad», «fe en la Cultura», «fe en el Progreso»... y en toda esa serie consabida de ideas abstractas impersonales? ¿Cómo tener fe o confianza en ideas impersonales? Esta fe en la Humanidad, en la Cultura... ¿no es más bien una forma de fanatismo o de fundamentalismo? Podemos tener confianza en una persona, en un conjunto de personas por mí tratadas o conocidas, podemos tener más fe en nuestros compatriotas que en los extranjeros (o menos fe, en su caso). Pero ¿cómo tener fe en la «Humanidad»? ¿En qué fundamento puedo apoyar la fe en la Humanidad de los próximos siglos, si es que esta entidad sigue existiendo sin haberse transformado en otra especie indefinible hoy, o sencillamente sin haber sido aniquilada?

Bastará que tenga fe o confianza en alguna generación, en algunas personas de esta generación, por ejemplo, en un número indeterminado, pero finito y muy pequeño de personas, de las cuatro o cinco generaciones que van a sucederme. Pero nada más. A lo sumo confiará en que cuando lleguen a la vida adulta las personas de su confianza pertenecientes a esa cuarta o quinta generación tengan a su vez fe o confianza en un número indeterminado, pero finito y pequeño, de personas de la cuarta o quinta generación ulterior. Y así sucesivamente.

El autor no tiene nada más que decir.
Niembro, 1 de septiembre de 2007.

Glosario

Las definiciones de los términos de este *Glosario* van referidas a las ideas o conceptos tal como se utilizan en este libro y no pretenden recoger acepciones históricamente reconocidas en otras tradiciones. Por supuesto, no todos estos términos tienen entrada en un diccionario como el que mantiene la Academia de la Lengua (en el que sorprendentemente ni siquiera figuran algunos términos tan comunes, incluso en el lenguaje vulgar o periodístico, como *reduccionismo, autocatálisis, emic, etic, agible* —que aparece confundido como si fuera un sinónimo de *factible*—, *molar* —en su acepción filosófica—, etc.)

Agible/Factible. *Agible* es un tecnicismo escolástico para designar las obras incorpóreas (aunque sean materiales) que pueden ser hechas por los sujetos operatorios humanos tales como una orden, una ley, un proyecto... El término agible se corresponde bastante bien con el término viable. *Factibles*, en cambio, son las obras corpóreas susceptibles de ser hechas por operaciones manuales (o análogas) directamente o mediante instrumentos (según esto es incorrecto decir: «La ley de reforma tributaria es factible», en lugar de «La ley de reforma tributaria es agible (o viable)». La distinción entre lo *agible* y lo *factible* tiene que ver con la distinción que los griegos (Aristóteles, por ejemplo) establecían entre la *praxis* y la *poiesis*. La praxis estaba regulada por la *phronesis*, en latín *prudentia* (que los escolásticos definían como «recta ratio agibilium»); la *poiesis*, regulada por la *techné*, en latín *ars*, arte (se definía como «recta ratio factibilium», ordenación recta de las cosas factibles). Sin embargo el término *poiesis* o poético se fue alejando del campo de las técnicas manuales y, al circunscribirse al campo de las artes literarias o nobles —las artes poéticas—, se aproximó al campo de lo agible.

Agnosticismo. Término acuñado por Thomas Huxley (1825-1895) inspirado en un pasaje en el que San Pablo habla de los gnósticos (una secta de los siglos I y II) como iglesias que custodiaban y enseñaban una doctrina revelada que ellas decían poseer y que consideraban necesarias para la salvación de los hombres. El término agnosticismo se refería por tanto, inicialmente, a las doctrinas gnósticas (que en el siglo XIX podrían estar representadas por las iglesias anglicanas, calvinistas, baptistas...), no para afirmarlas, ni para negarlas, sino para mantener la duda escéptica ante ellas, presuponiendo además que sólo en el terreno de las ciencias positivas cabría admitir verdades apodícticas en torno a las cuales no fuera posible una duda escéptica. El agnosticismo, en esta primera acepción (agnosticismo positivo), equivale a la duda sobre las religiones positivas; es por tanto una actitud ante estas reli-

giones, más que una actitud teológica, porque un agnóstico, en esta primera acepción, puede no ser ateo en relación con el «Dios de los filósofos» (un agnóstico positivo puede ser teísta o deísta). Pero en una segunda acepción, agnosticismo, en sentido metafísico, pasa a significar el escepticismo ante la cuestión de la existencia del Dios de la teología natural, del «Dios de los filósofos». Y ésta es la acepción que se ha generalizado y que suele ser considerada como una posición intermedia entre el teísmo y el ateísmo. Engels consideró al agnosticismo como un ateísmo vergonzante; acaso podría decirse que el agnosticismo es un teísmo vergonzante, si es que la cuestión de la inexistencia de la idea de Dios no puede ser objeto de duda (de *epojé,* o suspensión del juicio), a la manera como puede ser objeto de duda la existencia de extraterrestres racionales que habitan alguna lejana galaxia.

Asebeia. Transcripción del término griego (compuesto de alfa privativa y *sebas* = cosa sagrada) que se traduce por impiedad. La *asebeia,* en la Atenas de Sócrates, era un delito castigado con el destierro o con la muerte. Muchos ilustres filósofos griegos fueron acusados de asebeia (Anaxágoras, Sócrates, Protágoras, Diágoras...). No hay que confundir la asebeia o impiedad con el ateísmo: éste no se refiere a la negación (o privación) de la piedad, sino a la privación o negación de Dios (o de los dioses). Pero la asebeia no es necesariamente ateísmo; el deísta puede ser impío pero no es ateo, y el ateísmo no implica la asebeia (un ateo ontológico que niega al Dios monoteísta puede ser piadoso con los dioses del panteón politeísta).

Ateo, ateísmo. Términos utilizados habitualmente, con gran irresponsabilidad, como si tuvieran un significado unívoco, cuando en realidad son términos equívocos con acepciones muy diversas y encontradas (ateo privativo y ateo negativo, ateo ontológico y ateo óntico, ateo existencial y ateo esencial, ateo anarquista y ateo comunista, ateo militante y ateo no practicante, ateo católico, ateo judío, ateo musulmán, ateo anticlerical y ateo clerical, ateo absoluto...) de las que se habla en este libro.

Atributivo, distributivo. Distinción inexcusable cuando nos ocupamos del análisis de realidades que desempeñan la función de todos o de partes. Un *todo atributivo* es una multiplicidad de partes (en alguna medida corpóreas, a efectos de poder ser manipuladas por el sujeto operatorio) que se vinculan las unas a las otras según relaciones, acciones e interacciones que delimitan esa multiplicidad como un *dintorno* separado por un *contorno* del *entorno* fijo o variable. El todo atributivo puede ser homogéneo (una barra de oro respecto de las partes homogéneas en las que es divisible sin perder su condición de tal) o heterogéneo (la cara de un hombre en cuanto consta de ojos, boca, nariz). Las partes del todo atributivo son principalmente las partes integrantes. Un *todo distributivo* (o potencial) es una multiplicidad de partes, cada una de las cuales reproduce, independientemente de las demás, las características del todo, lo que permite decir que el todo se distribuye en cada una de las partes. Un género porfiriano (que contiene géneros subalternos, especies, subespecies, individuos, tal como se representan en el llamado «árbol de Porfirio») es un todo distributivo, como «polígono» es un género o todo distributivo que se distribuye en diversas especies como triángulo, cuadrado o pentágono. La descomposición del todo atributivo en sus partes es una *partición* (*merismos*); la descomposición de un todo distributivo en sus partes es una *división* (*diairesis*). Las totalidades empíricas (este organismo, este cristal, este automóvil) se presentan a la vez como totalidades atributivas y como totalidades distributivas; porque cuando se las considera como totalidades atributivas, no por ello eliminan cualquier tipo de distributividad (por de pronto, en virtud de su condición de multiplicidades extensas, de *partes extra partes*); y cuando se las considera como totalidades distributivas, no por ello eliminan todo el componente atributivo implícito en cada una de las partes potenciales,

ni tampoco la posibilidad de confluencia con otras partes. El análisis de las ceremonias religiosas requiere, a veces, recurrir a la distinción entre las totalidades atributivas y distributivas. Por ejemplo, los fieles que llenan un templo católico durante la misa constituyen, después de comulgar, una totalidad distributiva definida, puesto que cada uno de ellos se supone que está en comunicación con Dios independientemente de los demás (incluso meditando en aislamiento absoluto respecto de sus vecinos); pero en el momento en el que el oficiante dice «Daos la paz», el autismo de los fieles desaparece, se dan mutuamente la mano y transforman la anterior totalidad distributiva en una totalidad atributiva.

Aureolar (idea). Una idea aureolada es una idea que sólo puede considerarse como referida a un proceso real («realmente existente») cuando lo envuelve con una «aureola» tal que sea capaz de incorporar las referencias positivas («realmente existentes») a unas referencias aún no existentes, pero tales que sólo cuando son concebidas como realizadas en un futuro virtual, las referencias positivas pueden pasar a ser interpretadas como referencias de la idea aureolar. De este modo habrá que decir que la parte de la extensión interna «aún no realizada» o visible de la idea se presenta como constitutiva de la parte realizada o visible, en tanto que ésta sólo cobra sentido como un momento del desarrollo del proceso global, en cuanto proceso «en marcha». En la familia de las ideas aureolares figuran especialmente aquellas que suelen admitir el complemento expresado en la indicación «realmente existente»: *Imperio universal* (realmente existente), *Democracia* (realmente existente), *Globalización* (realmente existente), *Comunismo* (realmente existente), *Iglesia católica* (realmente existente), *Dios* (realmente existente). Se trata de ideas aureoladas, porque ni el imperio universal, ni la democracia, ni la globalización, ni el comunismo soviético, ni la Iglesia católica, ni Dios, han existido nunca ni pueden existir (y no basta decir que existen realmente, pero con déficits). Sin embargo no son ideas utópicas, porque las ideas utópicas se autodefinen como ideas que no existen realmente ni en el espacio ni en el tiempo, mientras que las ideas aureolares se supone que están ya existiendo (que son realmente existentes), pero siempre que se presuponga que están ya dadas las condiciones futuras de su propia existencia actual. Y de este supuesto sacan los imperialistas, los demócratas, los globalizadores, los comunistas, los católicos o los teístas la justificación de los avatares que suelen experimentar en el curso del proceso de realización de su idea aureolada, incluso, en mucho casos, la tranquilidad psicológica necesaria para mantener su firmeza en la desgracia experimentada en los momentos de depresión o caída del curso de la idea. Un alto dirigente comunista español lo decía muy bien, con toda su ingenuidad filosófica, explicando la razón por la cual, en la debacle republicana que siguió a la guerra civil española, fueron los comunistas, mejor que los anarquistas, quienes supieron mantenerse firmes en la derrota: «Ser comunista nos daba en aquellos momentos una ventaja moral y psicológica sobre los demás antifranquistas. Teníamos algo que no tenían los otros: la fe. Fe en que marchábamos en el sentido de la historia.»

Autocatálisis. El concepto generalísimo de autocatálisis (es decir, la Idea de autocatálisis) define el tipo de procesos (de sostenimiento o de expansión) propios de sistemas que son capaces de producir algunos de los elementos que son necesarios (a título de catalizadores) para su recurrencia continuada en el tiempo. El concepto de autocatálisis se acuñó originariamente en el campo de la Química, e iba referido, en principio, a la cinética química de las reacciones, a la «velocidad de reacción» cuando esta velocidad aumentaba (o era frenada: «autocatálisis negativa») por alguna sustancia que no intervenía en la reacción (el catalizador). Además, el catalizador podía

no sólo modificar la velocidad de reacción, sino a veces producir el germen que haría posible su recurrencia, es decir, el proceso de catalizar la descomposición ulterior de las sustancias reaccionantes. Y cuando la reacción que necesita un catalizador produce ella misma ese catalizador, se llama autocatálisis (las ecuaciones que describen los procesos autocatalíticos no son ya lineales; por ejemplo, en la hidrólisis de un éster, como el acetato de metilo, el ácido acético producido puede catalizar la reacción). Son reacciones llamadas de segundo orden porque su velocidad depende de dos términos de concentración, y una clase especial de estas reacciones de segundo orden es precisamente la constituida por las reacciones de autocatálisis. El concepto de autocatálisis se extiende muy pronto al campo de los organismos vivientes. Una población vegetal que se reproduce por semillas, a las que se les atribuye el papel de catalizadores de los procesos de reproducción (que requiere la nutrición de las plantas), se expande autocatalíticamente cuando cada planta, procedente de semillas, produce a su vez, tras asimilar los nutrientes necesarios, nuevas semillas. El concepto de autocatálisis también ha sido aplicado a la Sociobiología por E. Wilson (las bandas homínidas, por ejemplo, en su crecimiento demográfico y organizativo, instauran procesos de autocatálisis en su marcha hacia la dominación de los animales que desempeñan el papel de catalizadores, como depósitos de alimentos, al incorporar a la banda a más grupos humanos que hacen posible el incremento de las bandas originarias y su transformación en sociedades humanas). En este libro la idea de autocatálisis se amplia también a los procesos económicos o políticos y sirve para definir el segundo género de instituciones dinámicas humanas, y principalmente para definir a las llamadas «empresas lucrativas».

Conceptos, ideas, paraconceptos, paraideas. En el materialismo filosófico se utiliza el término *concepto* para designar aquellas configuraciones de fenómenos que alcanzan una claridad y distinción precisa (*claridad* —a la que se opone la oscuridad—, en cuanto incluyen criterios que permiten distinguir ese grupo de fenómenos de otros que están fuera del concepto; *distinción* —a la que se opone la confusión—, en cuanto permiten diferenciar las partes internas de ese conjunto). Hay conceptos claros pero confusos; más difícil es encontrar conceptos distintos que sean oscuros. Los conceptos rigurosos van referidos a los campos técnicos, científicos y tecnológicos (por ejemplo, el concepto de «espada de bronce» es un concepto claro y más o menos distinto; el concepto de «triángulo» es un concepto claro y distinto; el concepto de «cigüeñal» es un concepto más claro que distinto para los que no son expertos en mecánica). Los conceptos se circunscriben por tanto al dominio de alguna categoría; las ciencias positivas se desarrollan por medio de conceptos a muy diferentes niveles. Pero los conceptos no agotan la materia de los dominios dentro de los cuales se delimitan; además los conceptos de diferentes dominios mantienen entre sí relaciones de semejanza, de oposición, etc., que, cuando ya no pueden definirse por medio de otros conceptos, requieren la formulación de Ideas, capaces de atravesar diferentes categorías e incluso la totalidad de ellas; por ejemplo la Idea de Estructura vincula conceptos biológicos, cristalográficos, matemáticos; la Idea de Causa comprende conceptos físicos, biológicos, sociales o psicológicos. Las ideas no bajan del cielo ni salen de la mente (o de la razón pura): proceden de los conceptos. Como criterio de discriminación entre técnicas y ciencias positivas respecto de la filosofía, el materialismo filosófico se sirve de la distinción entre conceptos e Ideas: las técnicas o las ciencias trabajan con conceptos, la filosofía trabaja con Ideas, y con las concatenaciones entre ellas en forma de sistemas filosóficos. Los *paraconceptos* (o pseudoconceptos) son en realidad términos que representan conceptos oscuros y confusos, o grupos confusos y oscuros de conceptos,

algunos de los cuales puede ser claro o distinto (por ejemplo, el término «decaedro regular» es un paraconcepto, porque pretende vincular el concepto claro y distinto de decaedro y el concepto claro y distinto de poliedro con caras iguales o regular, siendo así que tal vinculación es imposible); las *paraideas* (o pseudoideas) son también términos que nos remiten a ideas confusas y oscuras o a composiciones confusas y oscuras de ideas, alguna de las cuales puede ser clara o distinta (por ejemplo, la idea de Dios monoteísta es una paraidea por cuanto resulta de la composición de ideas tales como la omnipotencia o la omnisciencia, que se consideran como incompatibles en relación con ciertas realidades históricas).

Conónimos. Los términos *significantes*, principalmente *palabras*, asumidos en su suposición formal pueden mantener entre sí relaciones de *equivocidad* (la palabra «matriz» —propiamente la mención de esta palabra—, en cuanto significa un órgano de los animales mamíferos, mantiene una relación de equivocidad consigo misma cuando significa una estructura algebraica) o bien pueden mantener una relación de *semejanza distributiva* (tanto si ésta es de univocidad —en cuyo caso los términos o palabras se denominan *sinónimas*— como si son de analogía de proporción compuesta, en cuyo caso las palabras se llaman *análogas*: ética y moral son acaso términos análogos de proporcionalidad en cuanto a las normas respectivas mantienen la misma relación sea respecto al individuo sea respecto al grupo). Pero también pueden mantener relaciones de conexión *atributiva*, y entonces los llamamos conónimos. Las relaciones de conexión atributiva a través de la cual se constituye la cononimia puede ser de muchos tipos: (1) relación de parte a todo atributivo: como los términos «parietal» y «cráneo»; (2) relación de parte a parte atributiva: como los términos «tibia» y «peroné», «anverso» y «reverso», «sociedad política» y «sociedad civil»; (3) intersección: «religioso» y «sagrado»; (4) de contigüidad: «adosado», «conectado», «acoplado»; (5) de oposición —y en este caso los conónimos se corresponden con los *antónimos*—: «frío» y «caliente»; (6) correlativos: «derecha» e «izquierda», «padre» e «hijo»; (7) solapados: «bienestar», «felicidad», «placer», «satisfacción», «alegría»; (8) atribución analógica: «sano» (referido a organismo) y «sano» (referido a clima). El campo de los conónimos (o de la cononimia) constituye una *constelación semántica*; pero no por ello toda constelación semántica equivale a un campo de cononimia, porque en una constelación semántica también puede haber términos sinónimos y análogos.

Deísmo. El deísmo es la doctrina teológica que reconoce la existencia de un Dios único, pero le niega el gobierno y la providencia de los asuntos del Mundo. Según esta definición, Aristóteles, creador de la teología natural metafísica, debería ser clasificado retrospectivamente como deísta, al igual que Voltaire, Rousseau, Volney y otros muchos ilustrados del siglo XVIII (que no eran ni ateos ni agnósticos, aunque generalmente eran anticlericales). El deísmo se mantiene al margen de las religiones positivas y, a lo sumo, admite una religión natural, sin dogmas, sin templos, sin sacramentos o sin sacerdotes.

Dios de los filósofos. Expresión acuñada por Pascal para designar el Dios de la teología metafísica (particularmente la de Descartes) por contraposición al «Dios de Abraham» o al «Dios de Jacob».

Emic, Etic. Distinción introducida originariamente en Lingüística por Kenneth Lee Pike (1912-2000): estudiando sin intérprete el idioma de los indios mixtekas advirtió la posibilidad de transcribir su habla en alfabeto fonético o por grabación, sin entender su significado, aunque con posibilidad de que la grabación o la transcripción fuera entendida por terceros conocedores de la lengua mixteka; llamó *etic* (de fon-ética) a las transcripciones de ese idioma; la traducción de su significado foné-

tico a frases en inglés (o en español, etc.) con significado implicaba adoptar la misma perspectiva de los nativos o «agentes» del habla, perspectiva a la que llamo *emic* (de fon-émica). La distinción se generalizó a otros campos, como la antropología, etnología, psicología, moral, sociología, política, derecho procesal, historia, etc. La perspectiva emic describe los hechos desde el punto de vista de sus agentes; la perspectiva etic describe los hechos desde el punto de vista del observador (etnólogo, historiador, periodista, juez, etc.). Un chamán describirá (emic) su experiencia de éxtasis como un contacto con los antepasados que hablan por su boca; un etnólogo describirá (etic) el éxtasis del chamán detallando la actitud de su cuerpo, las circunstancias de sus posturas e incluso recogiendo sus palabras, pero sin atribuirlas desde luego a los difuntos. Dos tipos de cuestiones suscita principalmente esta distinción: (1) El conocimiento pleno de la realidad (etnológica, sociológica, jurídica...) ¿requiere la perspectiva etic o bien la emic, o ambas (en cuyo caso se planteará el problema de las conexiones que han de mantenerse entre ellas)? (2) La perspectiva emic, aun en el caso en que sea considerada errónea, puede sin embargo contribuir al desarrollo efectivo de la realidad histórica o social. El «descubrimiento de América» es una formulación etic de los viajes colombinos, que emic fueron interpretados como una nueva ruta a las Indias orientales, o incluso (desde la perspectiva emic de Colón) de una ruta que le habría conducido al Paraíso terrenal. Y, sin embargo, el impulso de los viajes hacia Poniente no se generó en perspectiva etic (no se había formado aún el concepto de América), sino en perspectiva emic, puesto que su objetivo político y comercial era descubrir una nueva ruta hacia la India (acaso para poder atacar a los musulmanes por su retaguardia, después de la toma de Granada y de su repliegue a Oriente). Más aún: probablemente, al margen de esta perspectiva emic, los viajes hacia el Poniente no se hubieran organizado en el siglo XV. La perspectiva emic no recoge, por tanto, meras «superestructuras mentales» (ya sean éstas mentalidades psicológicas, ya sean las mentalidades históricas en torno a las cuales algunos historiadores pretenden edificar una disciplina denominada «historia de las mentalidades»), sino estructuras psicológicas, sociales, históricas o políticas que intervienen en el proceso mismo de la realidad humana. (Una reconstrucción filosófica de la distinción emic/etic de Pike en nuestro libro *Nosotros y ellos*, Pentalfa, Oviedo, 1990.)

Espacio antropológico. Es la multiplicidad de cosas, animales y hombres, relativamente independientes las unas de las otras, entre las cuales se desenvuelven los sujetos humanos, individuales o grupales, en tanto que forman parte del campo de la antropología y, por extensión, de la historia, de la sociología, de la política, de la cultura humana. La multiplicidad constitutiva en la que consiste el espacio antropológico constituye una *symploké*, porque ni todos sus términos están relacionados con todos los demás, ni todos están desconectados del resto, sino que algunos están vinculados, y de diversos modos, a otros, y éstos otros a terceros. La multiplicidad constitutiva del espacio antropológico puede clasificarse, según su symploké, de muchas maneras, introduciendo ejes capaces de contener términos que puedan ser vinculados entre sí y sean independientes de los demás. El idealismo absoluto (el de Juan Teófilo Fichte, por ejemplo), reconsiderado desde la idea de espacio antropológico, sólo reconoce un eje «saturado» por el Yo humano, puesto que todo lo que existe es interpretado como afección o posición de este Yo. El dualismo idealista o materialista (el de Hegel o el de Marx, por ejemplo), reconsiderado también desde la idea de espacio antropológico, reconoce sólo dos ejes en éste, denominados Naturaleza y Espíritu (o Cultura, o Historia). El materialismo filosófico rechaza tanto la idea de un espacio antropológico unidimensional («lineal»), como

la idea del espacio bidimensional («superficial»), y establece un espacio tridimensional ordenado según tres ejes: el *eje circular* (en el que se sitúan los individuos o grupos humanos considerados como sujetos operatorios, individual o cooperativamente, mutuamente vinculados), el *eje radial* (en el que se sitúan las cosas no humanas y no personales, ya sean naturales ya sean culturales) y el *eje angular* (en el que se sitúan entidades personiformes pero que no son ni personas humanas ni, por supuesto, cosas impersonales). El eje angular contiene también los animales personiformes y numinosos del paleolítico, pero no se define en función de ellos, sino en función del «horizonte» que se abre al hombre a partir de una cierta fase de su evolución; por consiguiente, el eje angular no está definido en función de cualquier entidad especificada, sean animales linneanos (como osos, tigres de diente de sable, mamuts...), sean animales no linneanos (como extraterrestres, démones o dioses olímpicos, capaces de enfrentarse a los hombres). El eje angular es una dimensión del espacio antropológico que se abre ante los hombres una vez que éstos se han constituido como soberanos respecto de los animales numinosos y que, por tanto, han adquirido la capacidad de «envolver», en la medida en que puedan, como habitantes reales o posibles de su espacio antropológico, tanto a los animales linneanos como a los no linneanos. Obviamente, la dimensión angular del espacio antropológico no podría haber sido definida o *representada* en la época misma en la cual, precisamente porque estaba siendo *ejercitada*, los hombres se consideraban subordinados a las entidades numinosas que les amenazaban y al mismo tiempo les proporcionaban la sustancia de su vida.

Fe. El término «fe» suele entenderse (comúnmente por antonomasia) en el sentido de la fe religiosa (de la fe o confianza en la palabra divina o en los hechos o palabras de un Dios o de sus representantes convencionalmente reconocidos como tales: Moisés, Mahoma, San Juan, San Pedro, José Smith). Pero el término «fe» también se refiere a la fe natural, a la fe jurídica, a la fe personal, a la fe política, etc. (por ejemplo la «fe de vida» que establece la autoridad competente respecto de una persona, los testigos de «buena fe» en derecho procesal, la fe en un familiar, en un amigo, en un médico, en un jefe político). La confusión entre estos tipos de fe es la fuente de malentendidos y de las supuestas «profundas ingeniosidades» contenidas en expresiones tales como «el ateísmo es la fe del ateo» y otras similares.

Holema, meroema. Con estos nombres designamos las unidades de los contenidos de la cultura objetiva (por ejemplo, una obra de arte, mecánica o liberal) o los contenidos de la «Naturaleza» (orgánica o inorgánica), según que esas unidades asuman la condición de todo —respecto de partes definidas— o de parte —respecto de todos definidos—. Una escultura entera es un holema cuando asume el papel de totalidad delimitada respecto de sus partes anatómicas; un torso escultórico (aunque se muestre exento en un museo) es un meroema, por cuanto no alcanza sentido si no es a título de parte integrante de una escultura entera, aunque ésta no exista ni haya existido jamás; un soneto es un holema, pero cada uno de sus versos, o de los tercetos o cuartetos que lo forman son meroemas. Una misa cantada en el contexto de una ceremonia religiosa es un meroema; segregada de la ceremonia y ofrecida exenta como obra musical en una grabación, es un holema.

Laico, laicismo. Originariamente (primera acepción) significa «lego», como designación de aquellos grados de servidores del clero que no habían alcanzado el estado eclesiástico propiamente dicho (y en especial el sacerdocio). Por extensión (segunda acepción), «laico» designaba al conjunto de fieles que no eran ni sacerdotes ni legos (si bien las orientaciones eclesiológicas de la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II, influenciadas por el protestantismo, tienden a atenuar la

diferencia entre laicos y eclesiásticos, [illegible] la intervención de los laicos de primera acepción en algunos «ministerios laicales»). Por ulterior extensión (tercera acepción), «laico» llega a designar a los ciudadanos que, bautizados o no, ignoran a la Iglesia y viven totalmente desacralizados al margen de ella como «profanos». Esta tercera acepción del término «laico» está vinculada a la ideología del laicismo, propia de movimientos de «izquierdas», que conciben la necesidad de organizar las instituciones del Estado, y en especial la educación, al margen de toda «contaminación religiosa» e incluso en contra de la religión misma que se toma como referencia. El Estado laico, en su situación más pura, ignora las religiones y ni siquiera las reconoce como una realidad social o institucional (como de algún modo las reconoce el llamado Estado aconfesional). Conviene subrayar la conexión efectiva (no ya jurídica, civil o canónica) entre el laicismo político y el formalismo constitucional del Estado de derecho que se define como laico. El laicismo es, en efecto, un formalismo que toma en serio (con metodología idealista) la definición jurídico-constitucional del Estado laico como designación de un Estado político realmente existente. Ahora bien, desde una metodología materialista, el Estado carece de sentido al margen de su materia, representada entre otras cosas por la sociedad civil. Según esto, la definición laica del Estado no puede tomarse como una definición real, sino puramente nominal e ideológica, porque si la sociedad civil es religiosa, y vinculada a una religión que exige publicidad y *propaganda fide*, entonces el Estado laico sólo podrá ser reconocido, por el materialismo, como una superestructura jurídica, una ficción creada por el formalismo que supone la realidad de una sociedad política laica, aun cuando de hecho se manifiesta continuamente su condición religiosa en mil formas (templos, procesiones públicas, ritos de paso, establecimientos de enseñanza). El laicismo, como formalismo político, al no poder reconocer explícitamente, en virtud de su ideología, los componentes religiosos de la sociedad civil, se verá necesitado a recurrir a la ficción de considerar a las iglesias como «instituciones culturales». Por ejemplo, si un Estado laico apoya la restauración de un templo lo hará bajo la ficción de apoyar la *cultura*, pero no la *religión*.

Lisológico/Morfológico. Con estos términos se designan dos escalas en las que pueden presentarse las ideas o los conceptos que van referidos a un mismo dominio de fenómenos, ante los cuales se enfrenta el sujeto operatorio (y también a dos estados en los que puedan estar los dominios reales correspondientes). La escala lisológica (*lisos* = uniforme, liso) recoge y organiza los fenómenos del dominio de referencia en lo que tienen de común y uniforme (por ejemplo, sus elementos o partes que, aunque diferenciadas entre sí, se presentan uniformemente sin perjuicio de sus grados de intensidad). La escala o perspectiva morfológica recoge y organiza los fenómenos del dominio en sus componentes diferenciales, delimitados en sus partes constitutivas. Tanto la escala lisológica como la morfológica pueden mantenerse a distintos niveles, dentro de un mismo dominio de fenómenos. La distinción entre la escala o perspectiva lisológica y la morfológica no ha de confundirse con la distinción entre lo abstracto y lo concreto, porque la condición de abstracto es más bien negativa (lo que ha prescindido de lo concreto), pero la condición de lo lisológico no dice tanto algo negativo sino algo positivo, que tiene que ver con la uniformidad alcanzada. Sin duda las ideas o conceptos lisológicos pueden considerarse como abstractos, pero lo serán por ser lisológicos, es decir, no serán lisológicos por ser abstractos. La definición de un organismo viviente como un conjunto de elementos químicos define el organismo a una escala lisológica; la definición de este mismo organismo desde categorías anatómicas nos define el organismo a una

escala morfológica. Un conjunto de mercancías variadas será pensado a escala lisológica (en el cálculo de su transporte por ferrocarril) cuando se las considere atendiendo sólo a su peso, y será pensada a escala morfológica cuando se establezcan diferencialmente sus especies y géneros. La riqueza de una nación definida por la renta per capita es un concepto lisológico; esta misma renta diferenciada por regiones o profesiones implica una conceptuación morfológica. La conceptuación de las diversas religiones positivas como conjunto de asuntos públicos o privados gestionados por sacerdotes de diferentes países o confesiones se mantiene a escala lisológica; la conceptuación de las religiones que diferencian sacerdotes entre sí, o también diferencian los sacerdotes de los templos, mezquitas, sinagogas, dogmas, sacramentos, rituales de cada religión y en relación con las demás religiones, así como sus fases históricas, se mantiene a escala morfológica.

Materialismo filosófico. Sistema filosófico que está desarrollándose desde hace más de treinta años, y que acaso sólo tiene de común con el materialismo tradicional la negación del espiritualismo, es decir, la negación de la existencia de sustancias espirituales. Es cierto que cuando estas sustancias espirituales se definen como no materiales, poco avanzamos en la definición del materialismo, puesto que no hacemos otra cosa sino *postular* la realidad de unas sustancias no materiales, pero sin definirlas previamente. Y si en lugar de definir las sustancias espirituales como sustancias inmateriales se definen como incorpóreas, estaremos presuponiendo que el materialismo es un corporeísmo, tesis que rechaza de plano el materialismo filosófico, en tanto admite la realidad de seres materiales pero incorpóreos (la distancia entre dos cuerpos es sin duda una relación real, tan real como los cuerpos entre los que se establece, pero no es corpórea, ni tampoco «mental»). Por ello el materialismo filosófico ve necesario, para romper el círculo vicioso (sustancia espiritual es la sustancia no material, y sustancia material es la no espiritual), acudir a una tercera idea, a saber, a la idea de la Vida, definiendo la sustancia espiritual como *sustancia viviente incorpórea*. El materialismo, en general, podría entonces definirse como la negación de la existencia y posibilidad de sustancias vivientes incorpóreas. Esta definición de materialismo permite incluir al atomismo de Demócrito; pero el atomismo de Demócrito es un corporeísmo, por cuanto identifica a lo incorpóreo con el no-ser, con el vacío; por ello el materialismo filosófico no tiene que ver con el atomismo de Demócrito, renovado en el siglo XVII y XVIII en una concepción que bloqueó el desarrollo de la ciencia moderna y especialmente de la Química, la cual solamente pudo seguir adelante «rompiendo» el átomo. Pero, aparte de Demócrito, el materialismo tradicional se desarrolló como monismo materialista corporeísta, y éste es el modelo más extendido en los siglos XIX y XX (Büchner, Moleschott, Ostwald, Haeckel, Marx, Engels, Monod, etc.). El materialismo filosófico tiene muy poco que ver con este materialismo tradicional. El materialismo filosófico comienza negando el monismo y el corporeísmo. *Niega el monismo*, por cuanto defiende el pluralismo ontológico, pluralismo que no se reduce al reconocimiento de las diferencias entre los seres, sino a la afirmación de que entre éstos hay discontinuidades irreducibles (acogiéndose al principio de discontinuidad implicado en la *symploké* platónica, según la cual «no todo está relacionado con todo»); y en esto se diferencia del monismo materialista tradicional que, como el monismo teológico monoteísta, defiende que «todo está relacionado con todo». *Niega el corporeísmo* porque, además de las realidades corpóreas (que se incluyen en un *primer género de materialidad*), reconoce la realidad de un *segundo género de materialidad* incorpóreo pero temporal (por ejemplo, un dolor de apendicitis) y de un *tercer género de materialidad* inespacial e intemporal (como pueda serlo

un teorema matemático). El materialismo filosófico utiliza también el concepto de *Materia ontológico general* como multiplicidad pura que se presenta en función del mundo de los fenómenos, constituido *lisológicamente* por los tres géneros de materialidad (la materialidad primogenérica, la materialidad segundogenérica y la materialidad terciogenérica), pero *morfológicamente* organizado según *diferentes plataformas* (materia inorgánica, materia orgánica, materia viviente, materia social, materia etológica, antropológica o institucional) y *categorías* establecidas en función de las ciencias positivas. La filosofía de la religión del materialismo filosófico comenzó a desarrollarse con el libro *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (1985, 1996).

Meroemas. Ver *Holema.*

Molar/molecular. Ver *Partes materiales/partes formales.*

Morfológico. Ver *Lisológico.*

Partes materiales/partes formales. Dada una totalidad atributiva (un automóvil, un organismo, una estatua, un edificio, un libro), llamamos *partes materiales* a aquellos trozos o fragmentos que, aun siendo partes integrantes suyas no mantienen en su forma la del todo; y llamamos *partes formales* a aquellos trozos o fragmentos que conservan algo de la forma del todo, aunque no sean semejantes a él. Si los trozos o fragmentos de una estatua de mármol conservan algo de la forma del todo (aunque no reproduzcan su figura ni sean semejantes a ella), podrán considerarse como *partes formales* de la misma, pero si la estatua ha sido pulverizada hasta el nivel molecular, esas partículas calizas serán sólo *partes materiales* de la estatua. Los componentes químicos de un organismo, es decir, sus partes químicas atómicas o moleculares (carbono, hidrógeno, calcio, hierro...), son partes materiales suyas; los componentes anatómicos de ese mismo organismo (pulmones, brazos, estómago...) son partes formales suyas. Esta circunstancia podría sugerir una correspondencia entre la distinción partes materiales/partes formales con la distinción, común entre los psicólogos (desde los tiempos de Tolman), entre lo *molecular* y lo *molar*. Tolman orientó, en efecto, esta distinción (desde la perspectiva de su conductismo propositivo, opuesto al conductismo mecánico de Watson, con el que compartía sin embargo su crítica a la introspección) considerando al concepto de conducta de Watson como conducta molecular (porque reducía, según él, la conducta a un conjunto de movimientos musculares dados a una escala más fisiológica que psicológica), y la contrapuso a la conducta molar, que estaría *motivada* por objetos dados a escala de los organismos capaces de percibirlos y ser *motivados* por ellos. Podría valer la siguiente ilustración de estas ideas de Tolman: la conducta de Romeo cuando trepa hacia el balcón de Julieta está movida o motivada por el rostro, las manos, las caderas... de su amada, es decir, por partes molares de su cuerpo, pero no está movida o motivada por los óvulos u otras células que Julieta tiene sin embargo como partes integrantes de su vientre (y que son partes moleculares suyas). Y esto aun cuando desde una perspectiva fisiológica estas moléculas pudieran considerarse como los auténticos motores de la conducta de Romeo. Según esto, la perspectiva molecular podría ponerse en correspondencia con la perspectiva establecida a escala de las partes materiales; y la perspectiva molar como la que está dada a escala de las partes formales. Sin embargo esto no es así. No todas las partes moleculares de un todo son partes materiales: las moléculas de ADN de las células del cuerpo de Julieta siguen siendo partes formales suyas, incluso «señas de su identidad personal» tanto o más significativas (desde el punto de vista de su identificación antropológica, paleontológica, histórica o policial) que su rostro o sus brazos. Lo que nos lleva a concluir que la distinción molar/molecular es

muy ambigua —en realidad se reduce a una aplicación *ad hoc* de la distinción entre lo macroscópico y lo microscópico— y está referida, sin indicar parámetros, al contexto de las percepciones de formas por los sujetos conductuales, y a lo sumo también a los campos conductuales percibidos, pero no a los objetos mismos considerados como totalidades atributivas constituidas por partes integrales coordinadas. Los trozos del *Lignum Crucis* o las partes del *Santo Sudario,* en cuanto reliquias adoradas por los fieles, son partes formales (y, en este caso, también molares) del culto religioso cristiano; las moléculas de carbono, los eritrocitos u otros restos celulares que puedan determinarse en esas reliquias, aun siendo constitutivos suyos (pues tales reliquias no existen al margen de esos componentes), son partes materiales (y en este caso, también moleculares).

Racionalidad. La racionalidad, desde el materialismo filosófico, no se concibe como si fuera una capacidad o facultad psicológica derivada de la estructura subjetiva (espiritual o cerebral) de un sujeto operatorio, animal o humano. La racionalidad se concibe como característica de dominios en los cuales se encadenan operaciones y grupos de operaciones que tienen lugar entre términos distintos delimitados en el espacio antropológico (cosas, animales, hombres), tales que den como resultado un sistema de instituciones objetivas (suprasubjetivas, por tanto) a través de las cuales las operaciones entre cosas, entre animales o entre hombres pueden dar lugar a resultados que ajustan unos con otros de un modo recurrente. Una danza ceremonial, en torno a una hoguera, puede considerarse racional o funcional desde coordenadas adecuadas. La racionalidad se circunscribe al terreno de las instituciones humanas, pero no por ello hay un corte dicotómico entre la racionalidad humana y la conducta de los hombres primitivos (en contra de la teoría de Lévy-Bruhl sobre la «mentalidad prelógica primitiva»). Ni siquiera cabe una dicotomía entre la conducta racional humana, moldeada sobre operaciones con entidades distintas del sujeto y la conducta de ciertos animales a los cuales los etólogos reconocen hoy un carácter *raciomorfo*. Lo que no queda incorporado a las redes de la racionalidad operatoria institucional es *arracional*, pero no es por ello *irracional*. La irracionalidad sólo puede darse en el marco de lo que es racional, es decir, de las instituciones (lo irracional surge en el proceso de confluencia de diferentes instituciones racionales, a la manera como lo irracional en Geometría apareció en la confluencia de las categorías de la Aritmética que pretendían medir la diagonal del cuadrado con el lado y las categorías de la Geometría, que declaraban inconmensurables estos segmentos determinados en el cuadrado).

Reduccionismo. El reduccionismo, como metodología gnoseológica, es una transformación mutua de sistemas S_1 S_2 del mismo o diferente nivel de complejidad, referidos a un campo de fenómenos o hechos comunes. El reduccionismo no es, según esto, una relación directa entre sistemas S_1 S_2, sino a través del campo común, parcial o total, de los fenómenos. Un ejemplo sencillo de *reducción llana* la proporciona la transformación de un sistema S_1 de notación de lógica de clases en otro sistema de notación S_2 de esa misma lógica o la transformación, en álgebra lógica, de la teoría de las clases en teoría de las proposiciones. El *reduccionismo descendente* es el reduccionismo por antonomasia, y va referido, por ejemplo, al proyecto de transformación de un sistema de proposiciones biológicas a un sistema de proposiciones químicas; o el proyecto de transformación de un sistema de proposiciones politológicas (referidas al conjunto de instituciones del Estado) a un sistema de proposiciones económicas. El *reduccionismo ascendente* aparece en el proceso de transformación de un sistema S_1 a otro sistema S_2 de mayor complejidad, en tanto incluye un campo más extenso de fenómenos. En la reducción ascendente

te los fenómenos S_1 se incorporan a fenómenos de S_2 que también contienen a los de S_1. El reduccionismo ascendente suele ser proyectado desde ideas metafísicas o teológicas (la *reductio artium ad theologiam* de San Buenaventura), sin que esto quiera decir que todo reduccionismo ascendente haya de ser metafísico (en la línea del holismo) o teológico. Cabe hablar, en Aritmética, de reducción ascendente del sistema de los números naturales al sistema de los números racionales, así como también de la reducción ascendente del sistema de los números racionales al sistema de los números reales. En teoría de la religión, el sociologismo practica reduccionismos descendentes al interpretar, por ejemplo, los fenómenos religiosos como meras superestructuras derivadas de relaciones sociales, económicas o políticas; la teología dogmática suele practicar en cambio reducciones ascendentes, al interpretar, por ejemplo, la expansión del Imperio romano como una *praeparatio evangelica* providencial para la venida de Cristo y la expansión del cristianismo.

Religación. La idea de religación se refiere a un tipo de nexos o de relaciones internas que los sujetos humanos (individuos o grupos) mantienen con otros sujetos o realidades humanas o no humanas. Con la expresión «relaciones internas» expresamos algo muy similar a lo que los escolásticos llamaban «relaciones trascendentales», entendidas como aquellas relaciones que, lejos de ser sobrevenidas a los sujetos o términos que las soportan (y que, por tanto, habrían de ser reconocidos como previamente dados a estas relaciones: la relación de igualdad entre dos volúmenes A y B presupone que el volumen de A y el de B están dados previamente a la relación establecida entre ellos), se presentaban como constitutivas de los sujetos mismos que las soportan. Así, por ejemplo, la relación de causa-efecto sería constitutiva del efecto, si éste no pudiera considerarse como previamente existente respecto de su causa. Por ello mismo, como los escolásticos ya lo advertían, las relaciones trascendentales sólo lo son según el decir (*secundum dici*) y no según el ser (*secundum esse*). La religación es un tipo de relaciones trascendentales constitutivas de los mismos sujetos humanos afectados por ellas. No cabe hablar de esos sujetos humanos como entidades dadas previamente a supuestas relaciones de religación que ellas contrajeran ulteriormente. Distinguimos cuatro tipos de relaciones de religación: (1) *Religación cultural*, como relación constitutiva de los sujetos humanos respecto de realidades culturales extrasomáticas, es decir, de entidades humanas, fabricadas por el hombre, pero impersonales, y al margen de las cuales el sujeto no podría haber llegado a ser humano («el palo, el garrote, hizo al hombre»); (2) *Religación personal humana*, como relación constitutiva de los sujetos humanos con otros sujetos humanos: el individuo humano está religado a otros sujetos sin los cuales no puede existir como tal sujeto («no hay yo sin tú»); (3) *Religación cósmica*, como la relación constitutiva de los sujetos humanos con entes impersonales y no humanos, es decir, con los entes llamados «naturales»: el sujeto humano no puede concebirse como si fuera el «hombre volante» que Avicena ideó para subrayar la espiritualidad sustancial de los sujetos humanos; (4) *Religación religiosa*, como la relación de los sujetos humanos con otros sujetos no humanos pero personiformes, como puedan serlo, por ejemplo, los animales numinosos. La religión se define, dentro del materialismo filosófico, como la religación de cuarto género (que no se reduce a la supuesta religación con el Dios del monoteísmo).

Religión. El materialismo filosófico sostiene, frente a las concepciones teológicas (que defienden la religión como una relación del hombre con Dios), que en su origen histórico las religiones nada tienen que ver con Dios (idea muy tardía que resultaría anacrónico utilizar hablando del hombre prehistórico). Las religiones brotan de una relación originaria de los hombres con otras entidades no humanas pero dota-

das de percepción y de deseo, que se identifican, no con fantasmas (extraterrestres, demonios, ángeles) sino con ciertos animales que se enfrentan al hombre desde la época paleolítica y cuyo reflejo se encuentra en las pinturas rupestres de las cavernas (*religión primaria*). Las *religiones secundarias* se constituyen, a partir del Neolítico, como una transformación de las religiones primarias, determinada por el progresivo control que los hombres llegan a tener sobre esos animales divinos. Las religiones secundarias cubren toda la época de las religiones supersticiosas, que dan culto a las figuras antropomórficas o zoológicas que llenan el panteón del Egipto faraónico, de las culturas hindúes, chinas, mayas, etc. La crítica al antropomorfismo y el zoomorfismo religiosos, llevada a cabo principalmente por la filosofía griega, conduce a las *religiones terciarias*, de signo marcadamente monoteísta, y que constituyen el umbral del ateísmo. Las llamadas religiones superiores (judaísmo, cristianismo, islamismo) mantienen el componente monoteísta, pero complementado por doctrinas «positivas» sobre una supuesta revelación que de hecho da lugar a la transformación de los fenómenos religiosos en superestructuras sociales o políticas (principalmente la formación de iglesias, con sus cultos, ceremonias, dogmas, etc.) cuyo funcionalismo alcanza grados muy altos. Entre estas religiones positivas, el catolicismo, recogiendo la herencia de la tradición filosófica griega y el derecho romano, es considerado por el materialismo filosófico como la religión más racional, frente al fanatismo musulmán o al irracionalismo protestante, luterano o calvinista. Desde una perspectiva filosófica el catolicismo «se salva» por el racionalismo implícito en la institución de la Teología dogmática. Dada la situación efectiva de la Humanidad, transcurrido el segundo milenio del cristianismo, puede decirse que los pueblos no están preparados para organizarse socialmente bajo los auspicios de un racionalismo filosófico y ateo; por consiguiente se hace preciso evaluar el grado de racionalismo actuante en las distintas confesiones religiosas realmente existentes. Desde el punto de vista histórico, e investigaciones recientes lo confirman, el irracionalismo luterano conduce en línea directa al racismo, al imperialismo depredador, y también al antisemitismo, al nazismo y a las cámaras de gas. Gracias en buena medida al petróleo que consume Occidente, el fanatismo islámico está cada vez más organizado sobre la superficie de la Tierra, en la que parece estar constituyendo un frente común contra el cristianismo, y constituye un verdadero peligro para la Humanidad. Las religiones superiores son incompatibles entre sí, y el supuesto irenismo predicado desde las diversas confesiones sólo tiene viabilidad, de acuerdo con la parábola de los tres anillos, precisamente cuando se eliminen todos los contenidos positivos, irracionales y dogmáticos de cada religión y, por tanto, cuando éstas religiones desaparezcan como tales.

Sagrado. En este libro se designa con este término a todo aquello que está afectado por un «coeficiente sebasmático» que incita al respeto ante lo enigmático o «misterioso», acaso un residuo de la racionalización institucional de lo profano, que no agota, sin embargo, el dominio de su jurisdicción. Lo sagrado es de este modo lo no-profano, aunque lo profano es también lo no-sagrado (si bien esta última definición se mantiene en un plano meramente gramatical). Desde la perspectiva del materialismo filosófico lo sagrado no designa un mundo definido, trascendente y enfrentable al mundo de lo profano. Lo sagrado es, por de pronto, no tanto un «mundo» cuanto una colección de valores heterogéneos que afectan, en muy diverso grado, a diferentes dominios del espacio antropológico: hay valores sagrados en el eje radial de este espacio (los fetiches), hay valores sagrados en el eje angular (los númenes, los dioses) y hay valores sagrados en el eje circular (los valores de lo santo, en sentido estricto). Ninguno de estos valores son, desde la

perspectiva materialista, trascendentes al mundo, como pretende el espiritualismo, sino inmanentes al mundo, si bien rebasando las zonas claras y distintas iluminadas por las técnicas o por las ciencias; sólo si se supone (gratuitamente) que estas ciencias o estas técnicas «han agotado» la integridad de los dominios controlados respectivamente por ellas cabría llevar a cabo una de-sacralización absoluta del espacio antropológico.

Sebasmático. (Del griego *sebasmios* = venerable, digno de ser adorado, augusto.) Andrés María Ampere, el célebre físico, en su obra *Ensayo sobre la filosofía de la ciencia* (1834), utilizó el nombre de «sebasmática» para designar a una rama de las ciencias de tercer orden, la *Hierología,* comprendidas en las 128 ciencias resultantes de su clasificación dicotómica reiterativa. La *Sebasmática*, junto a la *Exegética*, formaban parte de la *Hierología*, o doctrina sobre la historia de la religión. En este libro utilizamos el adjetivo «sebasmático» para designar a todo aquello que tenga que ver con el conocimiento de los valores de lo sagrado, tanto si estos son valores religiosos (referidos a númenes o a dioses) como si son valores santos (referidos a hombres excepcionales) o a valores fetiches (referidos a cosas sagradas).

Sociedad política. La estructura de la sociedad política (encarnada principalmente en el Estado) se representa en el materialismo filosófico mediante la siguiente tabla, que se basa en la distinción de tres capas del poder político (conjuntivo, basal y cortical) y de tres ramas de este poder (operativa, estructurativa, determinativa), fundada en razones que el lector interesado puede ver en *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004. Las flechas descendentes representan la presión del poder político sobre la sociedad civil. Las flechas ascendentes representan la presión de la sociedad civil sobre el poder político. Englobando el conjunto de flechas ascendentes nos aproximaríamos a una definición de la sociedad civil, en cuanto opuesta a la sociedad política, que se correspondería con el conjunto de flechas descendentes. Según esto sociedad civil y sociedad política, referidas a un mismo Estado, corresponderían a los dos aspectos opuestos que se confrontan dentro de una misma sociedad; naturalmente el concepto de sociedad civil desborda la esfera de cada sociedad política cuando se tienen en cuenta las interacciones entre los diferentes Estados.

Ramas del poder (*eje sintáctico*)	Capas del poder (*eje semántico*)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	↓ Descendente
	obediencia / desobediencia civil	contribución / sabotaje	servicio / deserción	↑ Ascendente
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	↓ Descendente
	sufragio / abstención	producción / huelga, desempleo	comercio / contrabando	↑ Ascendente
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	↓ Descendente
	cumplimiento / desacato	tributación / fraude	alianzas / inmigración privada	↑ Ascendente

Suposición material, suposición formal. Los términos (significantes o palabras) de un idioma, en cuanto signos, son entidades corpóreas que nos remiten a significaciones o cosas representadas. En consecuencia los significantes o las palabras, en la medida en que tienen un cuerpo propio, podrán también referirse a su propio cuerpo o entidad fonética o gráfica (que otros lingüistas llaman «sustancia de la expresión»), en cuyo caso se dice que se utilizan en *suposición material* (por ejemplo, cuando decimos que «hombre» es bisílaba). Las relaciones entre los términos llamados *parónimos* (hombre-hambre, túmulo-tálamo), *asonantes* o *consonantes* (navegar-caminar) van referidas a la suposición material, fonética o gráfica, de los signos verbales. Cuando los términos (significantes o palabras) van referidos a los significados o cosas significadas, se utilizan en *suposición formal* («hombre es animal racional»).

Teísmo. El término teísmo (que empieza a utilizarse ampliamente a finales del siglo XVII como término contrapuesto a *deísmo*) es una doctrina teológica (no propiamente religiosa) que reconoce la existencia de un Dios trascendente, personal, único y supremo, que puede intervenir en el gobierno del Mundo.

Teología. La teología es un concepto gnoseológico que literalmente significa «ciencia de dios (o de Dios)». Pero esta definición etimológica es totalmente ambigua, porque no especifica de qué dios se trata y de qué ciencia se habla. Por tanto hay muchas clases de teología, que no son meras variedades de un mismo género, por lo que la confusión entre ellas debe ser evitada con todo cuidado. Distinguimos aquí las más importantes: (1) *Teología filosófica o Teología natural metafísica.* Es la disciplina fundada por Aristóteles cuyo objeto es tanto demostrar la existencia de Dios (como Primer Motor, Causa Primera... del mundo), como analizar su esencia (Acto Puro, Pensamiento del pensamiento, identidad de su esencia y su existencia, infinitud, unicidad, etc.). También podría decirse que la teología natural se ocupa del Dios de los filósofos, y tradicionalmente ha sido una disciplina desarrollada independientemente de cualquier religión positiva, sea por que se consideraba común a todas las religiones positivas (sobre todo terciarias), sea porque se consideraba ajena por completo a ellas (en el caso de la llamada «religión natural»). (2) *Teología preambular.* Es una transformación de la teología metafísica de tradición aristotélica para adaptarla a las religiones reveladas, mediante la atribución al Dios de la teología natural de características proporcionadas al mundo o a la conducta humana, tales como bondad, inteligencia, providencia, omnisciencia, omnipotencia, creación del mundo, omnipresencia, etc. La teología preambular sigue siendo filosófica por su método, aun cuando por sus contenidos se aleje ya notablemente de la abstracción propia de la teología filosófica natural. (3) La *teología dogmática*, o *teología positiva*, a diferencia de la teología natural o de la preambular, ya no toma a Dios como objeto formal propio, sino a la *revelación* que este Dios habría hecho a los hombres, bien directamente o a través de los profetas. La teología dogmática se propone coordinar e interpretar desde categorías filosóficas o científicas los datos de la revelación, y de ahí sus pretensiones de ciencia proposicional. La teología dogmática cristiana, por ejemplo, se ocupa ante todo del dogma de la Trinidad (que está eliminado de la teología natural y de la preambular, puesto que se da por supuesto que el dogma de la Santísima Trinidad es un dogma de fe y no un principio ni una conclusión de razón). La Iglesia católica ha condenado incluso a los teólogos que han pretendido «racionalizar» el dogma de la Santísima Trinidad como si fuera un teorema filosófico. Asimismo el dogma del Corpus Christi es tema central en la teología dogmática cristiana que intenta no ya reducirlo a categorías científicas o filosóficas, sino reexponerlo

con estas categorías sabiendo sin embargo que las desborda. (4) La *teología bíblica* se ocupa de la *revelación* tal como se manifiesta a través de los libros revelados. La teología bíblica se orienta más por los principios de la filología que por los de la filosofía, y de ahí la tensión tradicional entre los teólogos dogmáticos y los teólogos bíblicos. (5) La *teología fundamental* pretende ser una disciplina destinada a establecer las razones por las cuales Dios pudo manifestarse en la revelación e instituir, para conservar esta revelación, a la Iglesia católica. La teología fundamental no suele entenderse como parte de la filosofía.

Teoría del cierre categorial. Nombre que recibe la teoría de la ciencia característica del materialismo filosófico, y que se caracteriza: (1) por atenerse a las ciencias positivas ya establecidas (Matemáticas, Física, Biología, Termodinámica) en la medida en que estas ciencias son independientes unas de otras sin perjuicio de sus eventuales involucraciones. (2) La consideración de cada ciencia como delimitando una categoría de la realidad irreducible a las demás categorías. Una ciencia se mantiene en la inmanencia de esa categoría, que no está constituida por un objeto sino por múltiples objetos o términos que mantienen entre sí relaciones definidas y se componen o disocian mediante operaciones capaces de dar lugar a otros términos de la categoría a partir de los precedentes. El cierre alude precisamente a esta capacidad de las operaciones para determinar objetos que siguen perteneciendo a la categoría y la amplían, y en la medida en que este cierre va estableciendo concatenaciones entre objetos que establecen los límites de una unidad categorial se denomina «cierre categorial». (3) Las ciencias no se entienden como representaciones mentales o simbólicas de la realidad que pudieran adecuarse a esta realidad o, por lo menos, incidir sobre ella a efectos prácticos, tecnológicos. Las ciencias, propiamente, ni siquiera son «conocimiento de una realidad exterior a ellas», sino más bien una reconstrucción de la realidad misma que culmina en los momentos en los cuales se logra una identidad sintética entre algunos cursos de sus desarrollos, a través de la cual la identidad sintética puede definir la verdad científica. Por tanto la verdad de las ciencias no se predica de la ciencia en general sino de cada uno de sus teoremas. Y, por supuesto, una ciencia no se puede considerar, sin más y exclusivamente, como un conjunto de verdades, puesto que muchos de sus contenidos no son ni verdaderos ni falsos, sino puramente intercalares. Por ejemplo: la verdad del teorema de Pitágoras (en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos) no consiste en la supuesta adecuación de los triángulos rectángulos empíricos con supuestos triángulos ideales que flotasen en un cielo uránico o en la mente de los geómetras; su verdad consiste en la identidad misma entre la suma de las áreas de los cuadrados de los catetos y el área del cuadrado de la hipotenusa.

Teúrgia. Literalmente actividad, acción u obra divina (*theo-urgia*); pero una obra divina ejecutada no directamente por un dios o por Dios —por ejemplo, cuando Zeus lanza el rayo o amontona las nubes no hace teúrgia alguna—, sino a través de un hombre que opera prodigios mágicos (es decir, similares a los que hacen los magos), pero interpretados generalmente como si fueran milagros. En este caso el mago podrá ser visto como hombre divino o como chamán (la técnica del éxtasis del chamán será una teúrgia, como también lo es la técnica de la conversión del agua en vino). En este libro «teúrgia» se utiliza como conónimo de «teología»: el teúrgo mantiene con el teólogo una relación comparable a la que el ingeniero mantiene con el físico teórico. Los telepredicadores practican actividades teúrgicas que no son mágicas ni teológicas.

Bibliografía

Los siguientes títulos, que aparecen por orden cronológico de su publicación, no pretenden ofrecer una «bibliografía fundamental», sino únicamente una serie de obras que puedan ser útiles a los lectores que no hayan tenido un contacto especial con los temas tratados en este libro.

Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan el Sabio* (1779), versión de Agustín Andreu, Espasa Calpe, Madrid, 1985.

Volney, *Las ruinas, o meditación sobre las revoluciones de los imperios [Las ruinas de Palmira]* (1791), versión del abate Marchena, Burdeos, 1820.

Juan Guillermo Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (1874), Aribau, Madrid, 1876.

Fray Tomás Cámara, *Contestación a la «Historia del conflicto entre la religión y la ciencia»*, Valladolid, 1880.

Pompeyo Gener, *La Muerte y el Diablo. Historia y filosofía de las dos negaciones supremas* (1880), F. Granada, Barcelona, 1907, 2 vols.

James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (1896-1898), Black, Londres, 1915.

Salomón Reinach, *Orfeo. Historia general de las religiones* (1904), Daniel Jorro, Madrid, 1910.

Réginald Garrigou-Lagrange O. P., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, G. Beauchesne, París, 1914.

Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), Revista de Occidente, Madrid, 1925.

Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano* (1919), Paidós, Buenos Aires, 1967.

Sebastián Faure, *Doce pruebas de la inexistencia de Dios*, Germinal, Barcelona, 1920.

Max Scheler, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios* (1921), Revista de Occidente, Madrid, 1940.

Otto Gründler, *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, Revista de Occidente, Madrid, 1926.

Bertrand Russell, *¿Por qué no soy cristiano?*, 1927.

Henri Frankfort, *Reyes y dioses* (1948), Revista de Occidente, Madrid, 1954.

Robert H. Lowie, *Religiones primitivas* (1952), Alianza, Madrid, 1974.

Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo, 1974.

Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.

Eduardo del Río (Rius), *Manual del perfecto ateo*, Grijalbo, México, 1981

Gustavo Bueno, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (1985), segunda edición corregida y aumentada con 14 escolios, Pentalfa, Oviedo, 1996.
—, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid, 1989.
Mircea Eliade & Ioan P. Couliano, *Diccionario de las religiones* (1990), Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
Alfonso Fernández Tresguerres, «Bueno y Bergson sobre filosofía de la religión», *El Basilisco*, n.° 13, 1992.
Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.
Gonzalo Puente Ojea, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
Antonio López Campillo & Juan Ignacio Ferreras, *Curso acelerado de ateísmo*, Vosa, Madrid, 1996.
Alfonso Fernández Tresguerres, *Satán. La otra historia de Dios*, Eikasia, Oviedo, 2007.